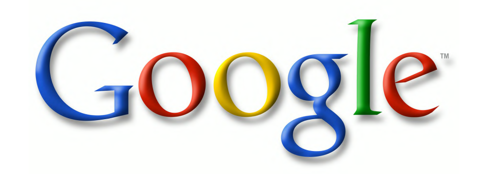


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


UC-NRLF
$B 43 831

Der Gegenstand der Erkenntniss.

Ein Beitrag

zum

Problem der philosophischen Transcendenz.

Von

Dr. Heinrich Rickert,
Privatdozent an der Universität Freiburg i. B.



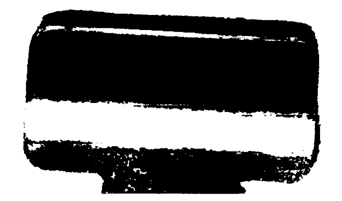
REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY

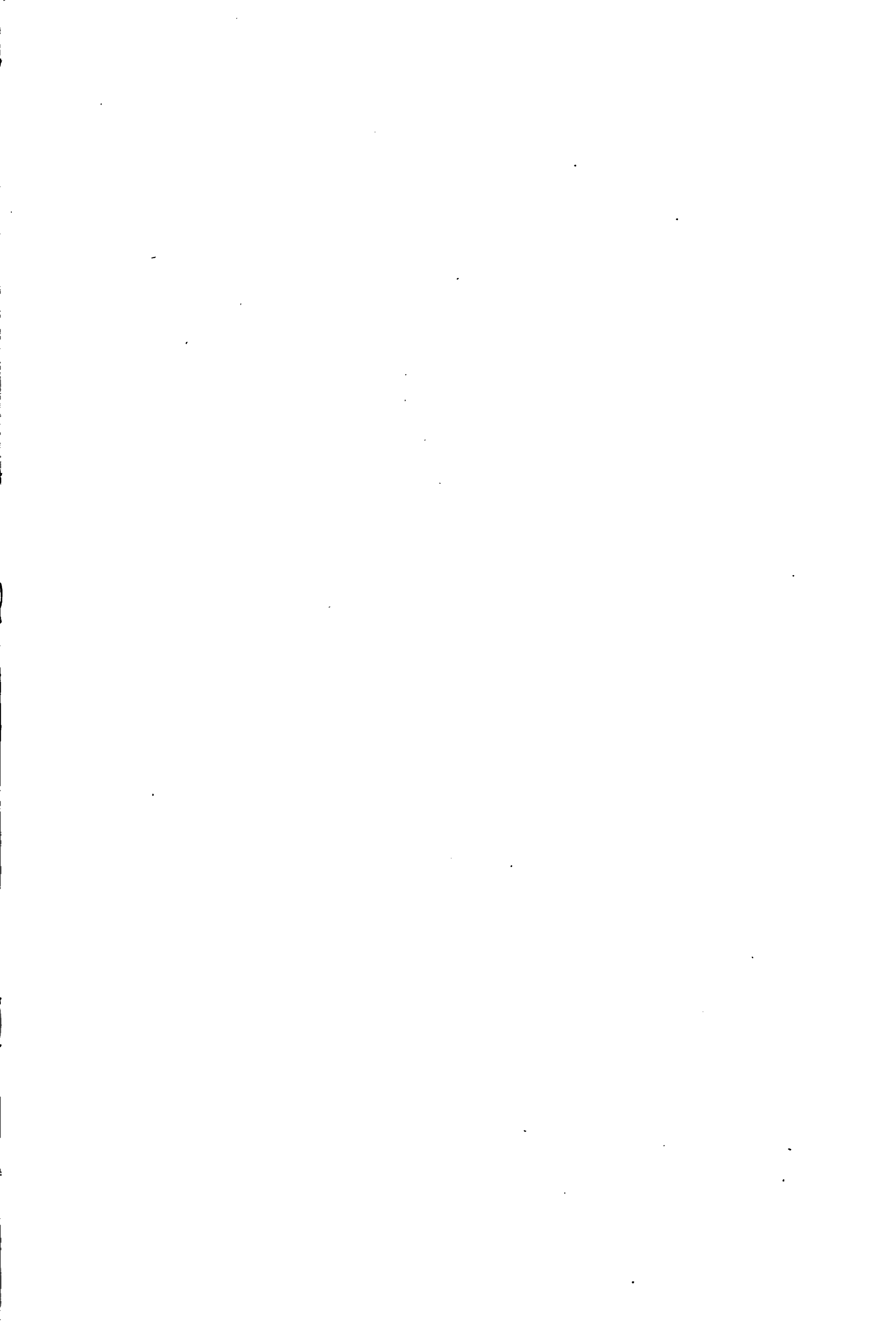
Freiburg i. B. 1892.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

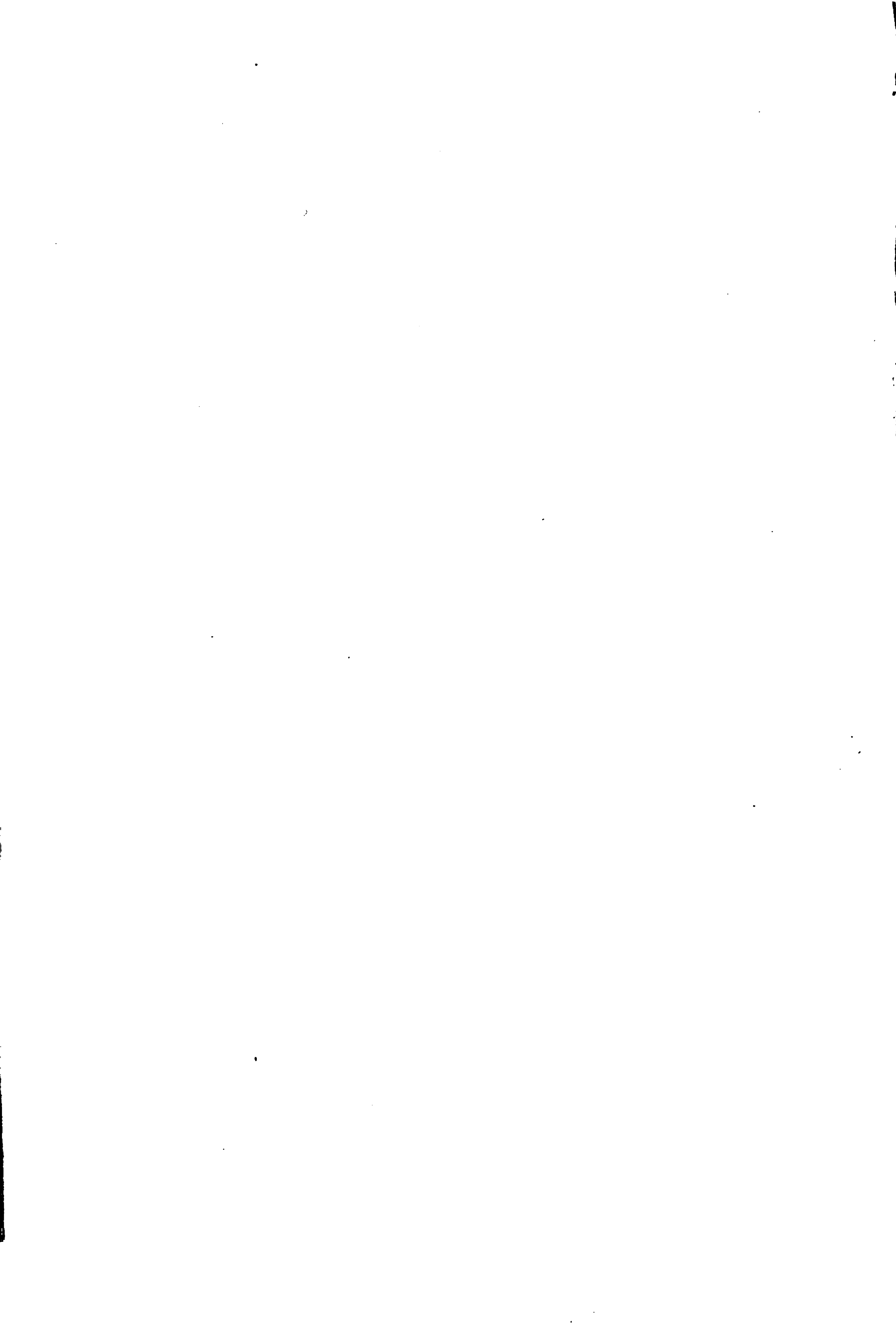
YC 30563

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class No.

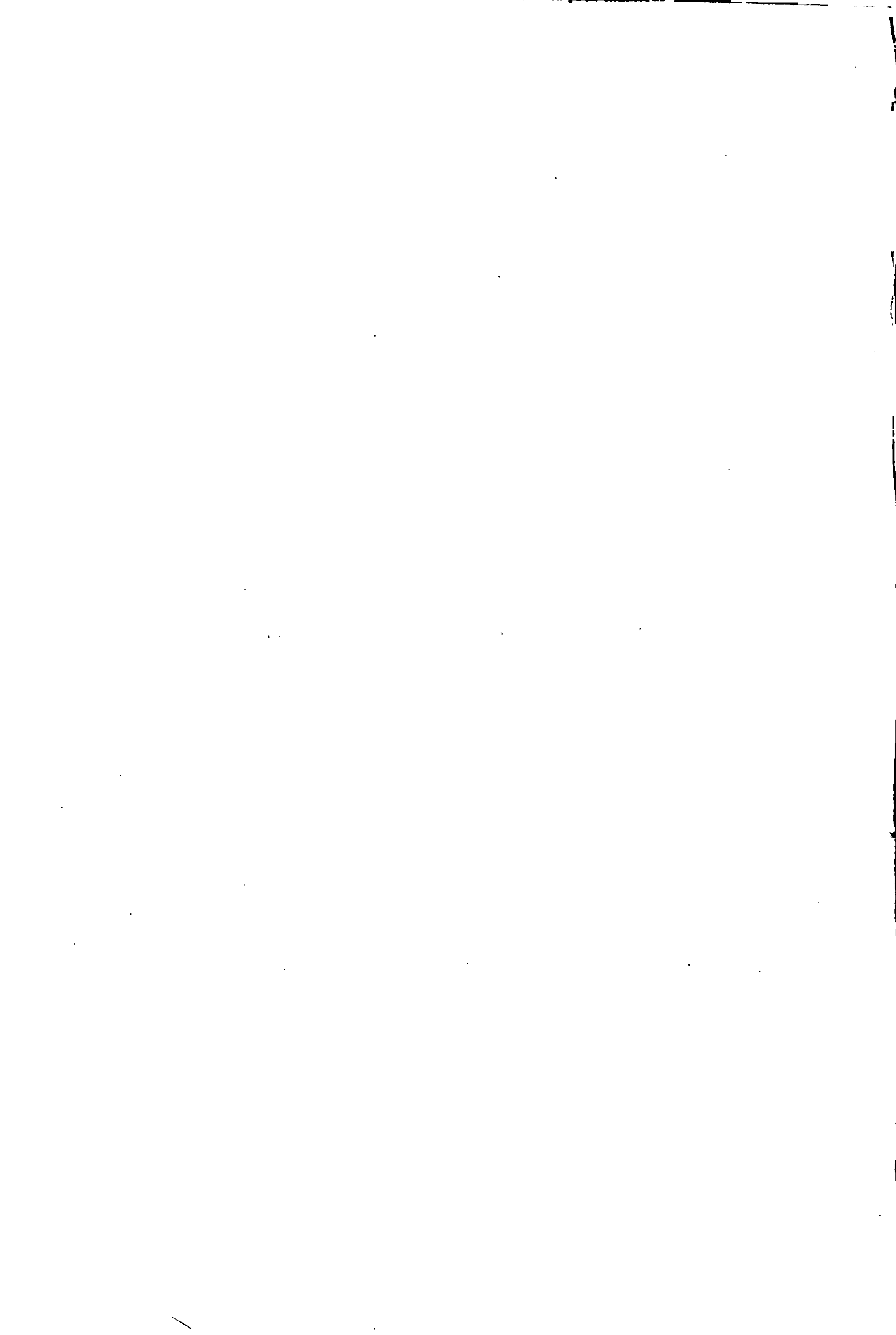








Der Gegenstand der Erkenntniss.



Der

Gegenstand der Erkenntniss.

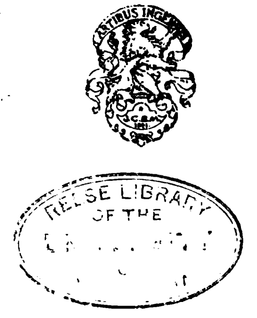
Ein Beitrag

zum

Problem der philosophischen Transcendenz.

Von

Dr. Heinrich Rickert,
Privatdozent an der Universität Freiburg i. B.



Freiburg i. B. 1892.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

BD162
K5

Motto:

„Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen vor eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen."

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Vorwort.

Die Schrift ist aus Untersuchungen über das Urtheil entstanden. Als ich versuchte, das in den verschiedensten Urtheilen Uebereinstimmende festzustellen und damit das „Wesen" alles Urtheilens zu begreifen, drängte sich mir dabei die Ueberzeugung auf, dass hierdurch auch auf andere Gebiete der Philosophie Licht fallen müsse. Die vorliegenden Ausführungen sollen eine Probe sein, wie weit mit Hilfe der Urtheilslehre erkenntnisstheoretischen Problemen eine neue Seite abzugewinnen ist.

Wie überall handelte es sich vor Allem darum, richtig zu *fragen*, und die Klarlegung des Problems nimmt daher einen verhältnissmässig grossen Raum ein. Dass der Lösungsversuch, den ich biete, vielfach mehr Ansätze als durchgeführte Gedanken zeigt, weiss ich wohl. Doch glaube ich dies damit entschuldigen zu können, dass die vollständige Durchführung eines erkenntnisstheoretischen Gedankens meist nur innerhalb eines ganzen Systems möglich ist. Hiervon auch nur eine Andeutung zu geben, konnte ich nicht beabsichtigen. Die folgenden Blätter haben ihren Zweck erfüllt, wenn es ihnen gelingt, einige nicht neue aber fast vergessene Gedanken in einem der Gegenwart nicht allzu fremdartigen Gewande in die Discussion einzuführen.

Schon im Frühling vorigen Jahres legte ich die Arbeit der hiesigen Universität als Habilitationsschrift vor. Eine erneute Durcharbeitung schien mir vor der Veröffentlichung wünschenswerth. Doch musste die Anordnung der Gedanken dieselbe bleiben, und das Hinzugefügte dem ursprünglichen Rahmen angepasst werden. Ich erwähne dies, falls Jemand die Berücksichtigung von einigen, erst im letzten Jahre erschienenen Schriften,

96153.

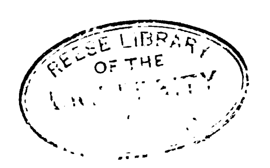
z. B. B. ERDMANN's „Logik" vermissen sollte. Die Namen fremder Autoren habe ich auch sonst meist nur dann ausdrücklich erwähnt, wenn ich ihnen widersprechen zu müssen glaubte, und eine Auseinandersetzung mit ihnen für die Klarlegung der eigenen Ansicht förderlich schien. Um so mehr möchte ich an dieser Stelle auch auf die wesentliche positive Förderung hinweisen, welche mir das Studium, insbesondere der Werke von BERGMANN, RIEHL, SCHUPPE, SIGWART und VOLKELT, gebracht hat.

Vor Allem aber ist es mir beim Abschluss dieser Arbeit Bedürfniss, in dankbarer Erinnerung des entscheidenden Einflusses zu gedenken, den einst der Unterricht und die Schriften WINDELBAND's auf den tief im Positivismus steckenden Studenten ausgeübt haben.

Freiburg i. B., September 1892.

Heinrich Rickert.

Inhalt.



I.

Der erkenntnisstheoretische Zweifel.

Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekte, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter Gegenstand verstehen wir das, wonach das Erkennen sich zu richten hat, um wahr oder „objektiv" zu sein. Was ist dieser Gegenstand der Erkenntniss?

Der „naive" Mensch sieht hier kein Problem. Gegenstände der Erkenntniss sind ihm die Dinge der Aussenwelt, und wollte man von ihm eine Meinung darüber hören, worin ihre Erkenntniss bestehe, so würde er sagen, dass von den Dingen Vorstellungen in uns entstehen, und dass, wer mit den Dingen übereinstimmende Vorstellungen besitzt, die Dinge erkannt hat. Auch von der Wissenschaft ist diese „naive" Erkenntnisstheorie nur zum Theil verlassen. Allerdings meint man wohl, dass die Vorstellungen die Dinge nicht genau so geben, wie sie wirklich sind, sondern ihnen nur „entsprechen" oder sie „bezeichnen", aber daran hält man fest, dass Gegenstände der Erkenntniss Dinge sind, nach denen der Erkennende sich mit seinen Vorstellungen richten muss, wenn er erkennen will. Auch die Lehre des Denkers, der die letzte grosse Umwandlung in den Ansichten über das Erkennen hervorgebracht hat, glaubt man so deuten zu können, dass nach KANT das erkennende Bewusstsein einer Welt an sich existirender Dinge gegenüberstehe, deren „Erscheinung" es in sich aufzunehmen habe, um zur Erkenntniss der Welt zu gelangen. Der der naiven Meinung vom Erkennen zu Grunde liegende Gegensatz eines an sich vorhandenen Seins zu einem dieses Sein mit Hilfe der Vorstellungen erfassenden Bewusstsein bliebe hiernach auch durch KANT und somit überhaupt unangetastet.

Lässt eine Erkenntnisstheorie, welche auf diesem Gegensatz aufgebaut ist, sich durchführen, oder ist eine Umbildung des Erkenntnissbegriffes nothwendig? Dies ist die Frage, zu deren Beantwortung wir einen Beitrag liefern wollen. Wir heben zu diesem Zwecke von den Schwierigkeiten, welche sich für die herkömmliche Ansicht ergeben, zunächst die eine hervor, dass nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt von Dingen in Frage gestellt werden kann. Offenbar ist dies eine Lebensfrage für jede Erkenntnisstheorie, welche in einer solchen „ausserhalb" des Bewusstseins existirenden Welt den Gegenstand der Erkenntniss sieht, denn falls die Existenz dieser „Aussenwelt" mit Recht bestritten wird, giebt es keinen Gegenstand der Erkenntniss mehr. Die Untersuchung stösst damit auf das sogenannte Problem der Transcendenz: giebt es eine vom Bewusstsein unabhängige Welt?

Eine neue Behandlung dieses Problems bedarf vielleicht einiger rechtfertigender Worte. Zwar kann man nicht behaupten, dass eine allgemein anerkannte Lösung bereits gefunden, und daher eine weitere Erörterung überflüssig sei. Trotzdem scheint das Interesse an der Frage zu erlahmen. Einerseits gilt der Satz, dass das Wissen nicht weiter reichen könne, als das Bewusstsein reicht, für selbstverständlich, und damit muss die Existenz von Dingen ausserhalb des Bewusstseins zum mindesten problematisch bleiben. Andererseits aber sind die Consequenzen, welche sich aus jeder sich auf den Bewusstseinsinhalt beschränkenden Theorie zu ergeben scheinen, so ungeheuerlich, dass man dadurch allein die Annahme einer absoluten Wirklichkeit für gesichert hält. Man lehnt daher nicht selten den Zweifel an dieser Wirklichkeit als einen grundlosen oder „öden" unwillig ab. Im günstigsten Falle sieht man mit SCHOPENHAUER in dem theoretischen Egoismus oder Solipsismus eine kleine Grenzfestung, die zwar unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie aus ihr heraus kann, und die man daher ohne Gefahr im Rücken liegen lassen darf. Man tröstet sich mit dem Gedanken: auch wenn es keinen Beweis dafür geben sollte, so glaubt an die

selbständige Realität der Aussenwelt und seiner Mitmenschen im Grunde seines Herzens jeder Mensch.

Man kann das zugeben und doch meinen, dass mit dieser Versicherung recht wenig geleistet ist. Wollte ein überzeugter Solipsist wirklich einmal den Versuch machen, als „Einziger“ mit seiner Bewusstseinswelt als seinem „Eigenthum“ zu schalten, dann allerdings würden ihm gegenüber andere Massregeln am Platze sein als wissenschaftliche Untersuchungen. Aber dieser Umstand giebt keine Antwort auf die Frage, ob die Welt noch etwas anderes als Bewusstseinsinhalt ist. Man muss festhalten, dass man es hier mit einem erkenntnisstheoretischen Problem zu thun hat, mit dem man daher nur auf dem Boden der Erkenntnisstheorie fertig werden kann. Gerade für die Erkenntnisstheorie aber giebt es keine Grenzfestungen, die man im Rücken liegen lassen darf. Und man muss ferner hervorheben, dass unter dem erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt die sogenannte Frage nach der Realität der Aussenwelt den Beigeschmack von Absurdität verliert, der an ihr nur deswegen haftet, weil mit den aus der Sprache des gewöhnlichen Lebens in die philosophische Terminologie hinüber genommenen Ausdrücken gewisse nicht zur Sache gehörige Vorstellungen mit in das Bewusstsein treten. Allerdings ist zuzugeben, dass die Deutung der Welt als Bewusstseinsinhalt nicht immer aus rein erkenntnisstheoretischen Gründen erfolgt ist. Mit Recht hat Riehl [1]) darauf hingewiesen, dass es oft „missverstandene Forderungen unserer höheren geistigen Natur“ sind, welche zum Idealismus führen, weil ihnen „die Erscheinungswelt niemals genügen kann“, dass z. B. bei Schopenhauer die pessimistische Weltanschauung als ein wesentlicher Faktor in der idealistischen Gestaltung seines Systems wirkte. Dieser Umstand darf jedoch nicht gegen die Berechtigung des erkenntnisstheoretischen Idealismus verwerthet werden. Er wird uns vielmehr nur dazu veranlassen, den erkenntnisstheoretischen Zweifel an der absoluten Realität der Dinge von allen hedonischen, moralischen oder ästhetischen Erwägungen über Werth oder Unwerth der Sinnenwelt abzusondern.

---

[1]) Der philosophische Kriticismus II, 2. S. 137ff.

Wir erinnern zu diesem Zweck an den Denker, der zum ersten Mal das Problem der Existenz der Aussenwelt in seiner ganzen Bedeutung erkannt und zu einem integrirenden Bestandtheil seiner Philosophie gemacht hat. DESCARTES fand das zu seiner Zeit vorhandene und von ihm erlernte Wissen unzuverlässig, und hatte daher das Bedürfniss, die Wissenschaft auf eine sichere Grundlage zu stellen. Um den Punkt zu gewinnen, von dem er bei seinem Vorhaben ausgehen konnte, machte er den bekannten Versuch, einmal Alles zu bezweifeln, woran er bisher geglaubt hatte, um dann zu sehen, was er als schlechthin unbezweifelbar zurückbehielt. Die Existenz der vom Bewusstsein unabhängigen Welt war dem Zweifel zugänglich, sie musste daher von dem in Frage gestellt werden, der sich vor jedem Irrthum schützen wollte. Der Weg zur absoluten Gewissheit konnte nur durch einen radicalen Zweifel hindurchgehen.

Dieser Gedanke ist noch heute massgebend, wenn er auch bei DESCARTES nicht ganz rein auftritt. Die wirkliche Unzufriedenheit mit dem Zustande der Wissenschaften ist nämlich kein sachlich unentbehrlicher Bestandtheil, sondern war nur die psychologische Veranlassung, die das Problem zum Bewusstsein brachte. Es muss dies hervorgehoben werden, weil auch heute noch (z. B. von VOLKELT) auf die Unsicherheit der Resultate in den Einzelwissenschaften hingewiesen wird, um die Nothwendigkeit eines radicalen Zweifels darzuthun, und dadurch der Schein entstehen kann, als beabsichtige die Erkenntnisstheorie, einen Massstab an das von den einzelnen Wissenschaften Errungene anzulegen und eventuell die wissenschaftlichen Resultate auf ihren wahren Werth zurückzuführen. Einen solchen Anspruch würden die Männer der Einzelwissenschaften entschieden und mit Recht zurückweisen. Was die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte geleistet hat, besitzt seine von jeder erkenntnisstheoretischen Untersuchung unabhängige Bedeutung. Nicht das eine oder das andere positive Wissen, sondern die Meinung über das Wesen der Wahrheit selbst, in unserem Falle die Deutung der wissenschaftlichen Erkenntniss als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einer absoluten Wirklichkeit wird in Frage ge-

stellt. Es ist nicht abzusehen, wie hierdurch einzelne wissenschaftliche Ansichten, etwa die über die Oberfläche des Mars oder die Funktionen der Grosshirnrinde jemals corrigirt oder bestätigt werden könnten, und völlig verkehrt wäre es daher, den Einzelwissenschaften das skeptische Verfahren der Erkenntnisstheorie zur Nachahmung zu empfehlen. Die empirischen Wissenschaften müssen „dogmatisch" sein, d. h. eine Anzahl von Voraussetzungen ungeprüft hinnehmen, denn sie würden nicht vorhanden sein, wenn sie es nicht gethan hätten. WUNDT[1]) hat Recht, wenn er sagt, dass die ganze Sicherheit des Erfolges, deren sich, bei allen Irrungen im Einzelnen, die Wissenschaften erfreuen, eben darauf beruht, dass sie sich der vollständigen Umkehrung jenes Grundsatzes bedienen, den die „alte" Erkenntnisstheorie bei ihren Untersuchungen befolgt hat.

Trotzdem sagt dies nicht das Mindeste gegen die Berechtigung des skeptischen Verfahrens auf erkenntnisstheoretischem Gebiet. Nicht nur die „alte", sondern auch die „neue" Erkenntnisstheorie kann, wenn sie neben der Psychologie des Erkennens überhaupt noch eine Bedeutung besitzen soll, keine andere Aufgabe haben, als das den übrigen Wissenschaften Selbstverständliche zum Problem zu machen. Deshalb muss auch die Methode ihrer Untersuchung eine eigenartige sein. Wo überhaupt gefragt werden kann, da soll sie fragen. Sie soll, wie man oft schon gesagt hat, im Gegensatz zu den auf ungeprüften Voraussetzungen ruhenden Wissenschaften, voraussetzungslos sein. Allerdings nicht absolut voraussetzungslos, weil ein Denken, das mit nichts beginnen wollte, auch niemals von der Stelle kommen könnte, aber voraussetzungslos in dem Sinne, dass sie ihre Voraussetzungen so weit wie möglich einschränkt. Sie hat, um auf den von Voraussetzungen möglichst freien Standpunkt zu kommen, nur ein Mittel. Sie versucht an Allem zu zweifeln. Sie ist dabei nicht geleitet von einer Freude am Verneinen, sondern sie verfolgt nur den Zweck, durch den Zweifel zur höchsten Gewissheit vorzudringen, insofern nämlich, als der nicht ausführbare Versuch

---

[1]) System der Philosophie. S. 104f.

zu zweifeln die Voraussetzungen, die allem Wissen zu Grunde liegen, klar stellen muss. Wie schon DESCARTES einsah, dass die Thatsache des Zweifelns selbst unter allen Umständen unbezweifelbar bleibt, so sucht auch unsere Erkenntnisstheorie zu zeigen, welche Voraussetzungen gemacht werden müssen, damit das Zweifeln überhaupt noch einen Sinn hat.

Wenn wir den erkenntnisstheoretischen Zweifel so verstehen, so kann sein Werth nicht mehr in Frage gestellt werden. Er ist gerechtfertigt als das Mittel, welches zur Entdeckung der unbezweifelbaren Grundlagen unseres Wissens dienen soll. Aber er kann auch nur so gerechtfertigt werden. Alle Betrachtungen, welche den Werth erkenntnisstheoretischer Untersuchungen durch einen Hinweis auf die Unsicherheit menschlichen Wissens darzuthun suchen, sind zum mindesten missverständlich. Sie entstammen übrigens auch wohl nur selten einem wirklichen Gefühl der Unzufriedenheit, sondern wollen meist nur dem Vorwurf begegnen, dass die Erkenntnisstheorie doch eigentlich aus lauter Grübeleien und Spitzfindigkeiten bestehe, die gar keinen rechten Nutzen hätten. Es scheint aber, als könne die Erkenntnisstheorie gerade diesen Verdacht ruhig auf sich sitzen lassen, und zwar deshalb, weil der Verdacht, jedenfalls in Bezug auf das Transcendenzproblem, sehr begründet ist. Man sollte vielmehr die Zumuthung, als müsse durch erkenntnisstheoretische Untersuchungen etwas erreicht werden, das eine über ihr eigenes Gebiet hinausgehende Bedeutung hat, entschieden zurückweisen. Es kann ja sein, dass philosophische Untersuchungen im Allgemeinen grössere Bedeutung für das gesammte geistige Leben besitzen als manche andere wissenschaftliche Bestrebung. Das wäre ein sehr erfreulicher Nebenerfolg. Verlangen aber darf man einen solchen Nebenerfolg, oder gar irgend einen „Nutzen" auf keinen Fall. Man gebe auch der Erkenntnisstheorie das Recht, das jede andere Wissenschaft besitzt, Wahrheit allein um der Wahrheit willen zu suchen.

Gerade dadurch, dass wir den Zweifel auf das erkenntnisstheoretische Gebiet einschränken und die Sicherheit der Ergebnisse empirischer Wissenschaften auf ihrem Gebiete unangetastet lassen,

gewinnen wir für die Erkenntnisstheorie, was man ihr sonst mit Recht bestreiten könnte, ein eigenes Gebiet. Der Zweifel geht weder den naiven Menschen mit seinem Glauben an eine ihn umgebende absolute Wirklichkeit, noch den Mann der Einzelwissenschaften, so lange er nicht zu philosophiren wünscht, irgend etwas an. Er ist lediglich für den Erkenntnisstheoretiker ein methodisches Hilfsmittel, das ein rein erkenntnisstheoretisches Interesse befriedigen soll. In unserem Falle legt er uns die Frage vor: giebt es eine vom Bewusstsein unabhängige Aussenwelt, die Gegenstand der Erkenntniss ist?

II.

Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt.

Die Frage jedoch ist nicht eindeutig. Es bedarf sowohl der Begriff des Bewusstseins, als der der Aussenwelt, als endlich auch die Art, wie das Verhältniss zwischen beiden gedacht werden soll, einer Erörterung, um genau festzustellen, was eigentlich von der Erkenntnisstheorie in Zweifel gezogen wird. Die philosophische Sprache bedient sich nämlich, um den Gegensatz des Bewusstseins zur Aussenwelt zu bezeichnen, unter anderem auch der Ausdrücke Subjekt und Objekt, und diese beiden Wörter werden zugleich zur Bezeichnung zweier anderer Verhältnisse gebraucht, deren Verwechslung mit dem hier in Frage kommenden Gegensatz die Hauptquelle der Verwirrungen ist, welche bei der Behandlung unseres Problems entstanden sind. Wir werden daher einen dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt constatiren, um den Gegensatz, welcher dem Problem der Transcendenz zu Grunde liegt, genau von den beiden andern Subjekt-Objekt-Verhältnissen zu trennen.

Das Wort Aussenwelt enthält eine räumliche Beziehung. Es kann darunter die Welt im Raume ausser mir verstanden werden, und das, wozu dann die Aussenwelt in Gegensatz gebracht wird, ist mein Körper nebst meiner „Seele", die in dem Körper thätig gedacht wird; denn nur zu etwas Räumlichem kann die räumliche Aussenwelt in Gegensatz stehen. Mein beseelter

Körper ist in diesem Falle das Subjekt, die ihn umgebende Welt ist das Objekt. Wir wollen dieses Verhältniss, wenn ein Missverständniss möglich sein sollte, stets ausdrücklich als das des körperlichen Subjekts zur räumlichen Aussenwelt bezeichnen.

In die Aussenwelt aber kann ich auch meinen Leib mit hineinrechnen, ich kann Alles dazu rechnen, dessen Dasein ich als ein von meinem Bewusstsein Unabhängiges annehme, d. h. sowohl die gesammte physische Welt, als auch alles fremde geistige Leben, gleichviel ob ich dies letztere als irgendwo im Raume seiend, oder als unräumlich betrachten will. Als nicht zur Aussenwelt gehörig bleibt dann übrig mein geistiges Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensäusserungen u. s. w. Mein Bewusstsein und sein Inhalt ist also in diesem Falle das Subjekt, und Objekt ist Alles, was nicht mein Bewusstseinsinhalt oder mein Bewusstsein selbst ist. Wir werden diesen Gegensatz des Subjekts zum Objekt mit den Ausdrücken der immanenten und der transcendenten Welt bezeichnen, besonders das Objekt in diesem Sinne stets das transcendente Objekt nennen.

Zu diesen beiden tritt nun noch ein dritter Gegensatz hinzu. Er liegt gänzlich innerhalb des Bewusstseins und entsteht, wenn man das zweite Subjekt noch einmal in Subjekt und Objekt zerlegt. Objekte sind dann meine Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühle und Willensäusserungen, und ihnen steht gegenüber das, was die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt und den Willen will. Objekt ist in diesem dritten Falle der Bewusstseinsinhalt, und Subjekt dasjenige, was sich dieses Inhalts bewusst ist. Dieser Gegensatz ist vor Verwechslungen mit den beiden anderen geschützt, wenn er mit den Worten Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt oder immanentes Objekt bezeichnet wird.

Wir haben also für das Wort Objekt drei Bedeutungen festgestellt: 1) die räumliche Aussenwelt ausserhalb meines Leibes, 2) die gesammte an sich existirende Welt oder das transcendente Objekt, 3) der Bewusstseinsinhalt, das immanente Objekt. Ebenso drei Bedeutungen für das Wort Subjekt: 1) mein Ich, bestehend aus meinem Körper und der darin thätigen „Seele“, 2) mein

Bewusstsein **mit** seinem Inhalt, 3) mein Bewusstsein im **Gegensatz** zu seinem Inhalt. Wie wichtig es ist, dass man die drei angegebenen Bedeutungen nicht mit einander verwechselt, ergiebt sich unter anderem auch daraus, dass, je nachdem man einen dieser Gegensätze von Subjekt und Objekt als den allein berechtigten ansieht, die Grundauffassungen theoretischer Philosophie entstehen. Wer kein anderes Subjekt anerkennen will als das körperliche, wird zum Materialismus geführt. Wer das Objekt mit dem Bewusstseinsinhalt identificirt, muss zum absoluten Idealismus[1]) kommen, und aus der zweiten Form des Gegensatzes ergeben sich die verschiedenen Standpunkte, welche zur Vermittlung dieser beiden Extreme geführt haben.

Welcher dieser drei Gegensätze liegt nun unserem Problem zu Grunde? Der Dritte des Bewusstseins zum Bewusstseinsinhalt? Ich weiss von einem Sein meiner selbst nur, insofern ich mir einer Vorstellung bewusst bin. Dass mein Bewusstsein einen Inhalt hat, ist also das sicherste Wissen, das ich mir denken kann. Auch ist, wie WUNDT[2]) sagt, gewiss jedes Vorstellungsobjekt an und für sich nicht nur Vorstellung sondern auch Objekt. Aber es ist eben doch nur **Vorstellungs**objekt, also Bewusstseinsinhalt. Was Objekt ist, ist darum nicht „objektiv" im Sinne von unabhängig vom Subjekt. Wir unterscheiden zwischen immanenten und transcendenten Objekten, und nur das Sein der immanenten Objekte ist nicht zu bezweifeln. Unsere Frage wird also durch den Hinweis darauf, dass uns Vorstellungsobjekte unmittelbar gegeben sind, gar nicht berührt.

Liegt unserem Problem vielleicht der erste Gegensatz von körperlichem Ich und räumlicher Aussenwelt zu Grunde? Auch

---

[1]) Wir verstehen unter absolutem Idealismus in der Erkenntnisstheorie jede Ansicht, die den Bewusstseinsinhalt für das einzige Sein erklärt. Auch der „Correlativismus", wie ihn LAAS („Idealismus und Positivismus") gelehrt hat, ist nur eine Form des Idealismus. Der Positivismus unterscheidet sich von dem absoluten Idealismus nur dadurch, dass er, ohne ein Recht dazu zu haben, **die** Consequenzen jeder auf den Bewusstseinsinhalt sich beschränkenden Theorie nicht zugeben will, welche zu einer wissenschaftsfeindlichen Scepsis führen.

[2]) System der Philosophie. S. 101.

dieser nicht. Denn auch hier gehen wir ja in Wahrheit ebenso wenig wie vorher über Thatsachen des Bewusstseins hinaus. Nur der Unterschied ist vorhanden, dass, während dort die Bewusstseinsinhalte ausdrücklich als solche aufgefasst wurden, sie hier als selbständige Dinge gedeutet werden und ohne Schaden gedeutet werden können, weil diese Deutung an ihrem Verhältniss zu einander gar nichts ändert. Die räumliche Aussenwelt existirt nicht mehr und nicht weniger gewiss, als mein körperliches Ich existirt. Auf welchem Standpunkt man auch stehen mag, niemals wird man beide in Bezug auf die Art ihres Seins in einen Gegensatz zu einander bringen können. Was über ihr Verhältniss zu sagen ist, gehört in die Naturwissenschaften und in die Psychologie.

Die „Aussenwelt" also, nach deren Existenz wir fragen, kann weder die räumlich ausserhalb meines Körpers gelegene, noch die als unmittelbar gegebenes Objekt innerhalb meines Bewusstseins liegende Welt sein. Es bleibt nur noch die Welt ausserhalb meines Bewusstseins übrig, gegen die sich der Zweifel richten kann. Unsere Frage können wir jetzt auch dahin formuliren, ob das erkennende Bewusstsein es nur mit immanenten oder auch mit transcendenten Objekten zu thun hat.

III.

Der Realismus.

Man hat behauptet, dass auch das Wissen von der vom Bewusstsein unabhängigen Aussenwelt so unmittelbar gewiss sei wie das Wissen vom Bewusstseinsinhalte, und daher gemeint, dass auch die transcendente Existenz der Dinge zu den Voraussetzungen der Erkenntnisstheorie gehören müsse. Da wohl Niemand in neuerer Zeit den „Realismus" als Ausgangspunkt der Erkenntnisstheorie besser vertreten hat als Riehl in seinem „philosophischen Kriticismus", so möge eine Auseinandersetzung mit seinen Gründen zu einer Darlegung unserer Ansicht führen. Sein Gedankengang lässt sich kurz etwa so darstellen: Es ist zwar richtig, dass jedes Ding, welches mir in der Erfahrung gegeben ist, sich zerlegen

lässt in Bestandtheile, die, jeder für sich betrachtet, Bewusstseinsinhalte sind. Diese zugestandene „Subjektivität" des Dinges beschränkt sich aber auf seine Erkennbarkeit und darf nicht auf sein Dasein ausgedehnt werden. Denn, wenn ich auch von dem Dinge alle Eigenschaften und die Form ihrer Verbindung abziehe, so bleibt immer noch das Sein des Dinges übrig. Man muss daher zwischen dem Sein der Objekte und ihrem Objektsein unterscheiden.

Das ist gewiss richtig. Wenn Objektsein ein immanentes Sein, das Sein der Objekte ein transcendentes Sein bedeuten soll, so muss man begrifflich diesen Unterschied machen. Aber darf man darum voraussetzen, dass dieser Unterschied auch eine reale Bedeutung hat? Die Gegenüberstellung von Sein der Objekte und Objektsein erscheint doch nur als eine präcise und glückliche Formulirung unseres Problems, nicht als eine Abweisung, als eine Beseitigung desselben, denn danach fragen wir ja eben, ob das Sein der Objekte noch etwas anderes als ihr immanentes Objektsein bedeutet, und eine Antwort auf diese Frage würde die Unterscheidung zwischen Erkennbarkeit und Dasein der Dinge nur dann geben, wenn uns das Sein des Dinges noch neben dem Sein der Eigenschaften besonders gegeben wäre. Dann allerdings behielten wir das Sein als ein Sein an sich übrig, nachdem wir alles Andere von dem Dinge als „subjektiv" abgezogen hätten. Da wir das Sein eines Dinges aber immer nur als ein Sein seiner Eigenschaften kennen, so ist das Sein des Dinges nichts Anderes, als das Sein seiner Eigenschaften. Die transcendente Existenz des Dinges ist in demselben Augenblicke zweifelhaft, in dem die immanente Existenx seiner Eigenschaften und deren Synthese gewiss ist. Die Trennung des Seins der Objekte von ihrem immanenten Objektsein ist zu einem Problem geworden. Ich muss beweisen, dass das Sein der Objekte mehr ist als immanentes Objektsein. RIEHL sagt selbst[1]), dass „die Existenz das Verhältniss des Dinges zu unserem Bewusstsein" ausdrücke. Dieses Verhältniss ist doch eben das Objektsein und nicht das Sein der Objekte, und was soll von einem Verhältniss übrig bleiben, wenn ich von

---

[1]) Kriticismus II, 2. S. 130.

einem Gliede desselben, dem Bewusstsein absehe? Jedenfalls ist die selbständige Existenz der Dinge nicht unmittelbar gewiss, sondern, wenn sie angenommen wird, erschlossen. Wenn sie aber erschlossen ist, so muss die Erkenntnisstheorie prüfen, auf welche Gründe dieser Schluss sich stützt. Sie hat nicht das Recht, den Realismus im Sinne einer Annahme transcendenter Dinge zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen zu machen.

Wir stellen also fest, dass alle „Dinge" aus Bestandtheilen zusammengesetzt sind, die man als Zustände des Bewusstseins auffassen kann, und dass ohne weiteres nichts verbürgt, dass die Dinge noch etwas Anderes sind. Es ergiebt sich der „Satz der Phänomenalität", wie Dilthey[1]) ihn genannt hat, wonach Alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Thatsache meines Bewusstseins zu sein.

IV.

Der Begriff des Bewusstseins.

Das Wort Bewusstsein ist aber auch jetzt noch nicht eindeutig. Was z. B. ein Satz wie: das Thier hat Bewusstsein, die Pflanze nicht, unter Bewusstsein versteht, kommt hier überhaupt nicht in Frage. Die ausserhalb meines Bewusstseins gelegene Welt soll nicht etwa die „unbewusste" Welt sein, denn zu ihr zähle ich z. B. auch meine Mitmenschen, die mir durchaus als bewusst gelten. Es handelt sich nicht um das Bewusstsein als eine „Funktion des Organismus", oder um das menschliche Denken unter dem Gesichtspunkt, dass es eine „kleine Bewegung im Gehirn" ist (dessen Selbstüberhebung, die Welt umfassen zu wollen, Riehl mit Recht zurückgewiesen hat), es handelt sich überhaupt nicht um das Bewusstsein als ein Objekt oder als eine Eigenschaft an einem Objekte, sondern lediglich um das Subjekt im Gegensatz zu transcendenten oder immanenten Objekten, um ein Bewusstsein

---

[1]) Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wiss. zu Berlin 1890, XXXIX. S. 977 ff.)

also, dass man allerdings als ein „hirnloses Subjekt“ anzusehen sich wird entschliessen müssen.

Mit einem Ausdruck wie hirnloses Subjekt kann aber ein metaphysischer Begriff eingeführt zu sein scheinen, der sich schlecht zum voraussetzungslosen Ausgangspunkt für die Erkenntnisstheorie eignen würde. Oder jedenfalls könnte man meinen, dass nur die Existenz transcendenter Objekte in Frage gestellt, dabei aber mein Bewusstsein schon in der Frage als transcendentes Subjekt vorausgesetzt sei. Was ist „mein Bewusstsein“? So lange wir nur darauf ausgingen, den Gegensatz der immanenten zur transcendenten Welt klarzulegen, konnten wir das Verhältniss der Bestandtheile der Bewusstseinswelt zu einander in einer gewissen Unklarheit lassen. Es kam nur darauf an, zu constatiren, dass das individuelle Denken seiner selbst als existirend absolut sicher ist und von sich mit ebenso grosser Sicherheit seine Wahrnehmungswelt unterscheidet, dagegen in Bezug auf eine transcendente Welt sich problematisch verhalten muss. Ein neuer Gesichtspunkt aber begegnet uns, wenn wir, um einen genauen Begriff des Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte zu gewinnen, das erste Glied des zweiten Verhältnisses noch einmal in das Bewusstsein als Subjekt und seinen Inhalt als das Objekt zerlegen, also auch unseren dritten Gegensatz von Subjekt und Objekt näher ins Auge fassen. Es ist dies nothwendig, da ja nicht nach der vom Bewusstseinsinhalt, dem Objekt, sondern nur nach der vom Bewusstsein, dem Subjekt unabhängigen Welt gefragt wird.

Man kann sich die drei Paare von Subjekt und Objekt so in eine Reihe gebracht denken, dass der Umkreis dessen, was zum Objekt gehört, immer grösser wird, während der Umkreis des zum Subjekt gehörigen sich dementsprechend verengert. Objekt ist danach zunächst nur die Welt ausserhalb meines Körpers, dann wird dazu der eigene Körper hinzugefügt, und endlich ist Objekt der Bewusstseinsinhalt, d. h. die ganze Welt, während umgekehrt vom Ich zuerst mein Körper und sodann der ganze Bewusstseinsinhalt abgezogen wird. Man kann sich bei dieser Vergrösserung resp. Verminderung sogar einen allmähligen Uebergang von einem Stadium zum anderen denken und versuchen, noch mehr

Gegensatzpaare zu finden, als wir aufgestellt haben. So lässt sich z. B. das von R. Avenarius[1]) sogenannte „System C und unsere Umgebung" als ein Gegensatz betrachten, der sich zwischen unser erstes und zweites Subjekt-Objekt-Verhältniss einschiebt, indem hier der grösste Theil des Körpers zwar zum Objekt gerechnet, ein Theil des Gehirns aber noch als Subjekt angesehen wird.

Wenn wir nun die verschiedenen Subjektbegriffe unter diesem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Verminderung ihres Inhalts betrachten, so muss offenbar an das Ende der Reihe, als Bewusstsein im Gegensatz zum Inhalt, ein Subjekt gesetzt werden, von dem man nichts weiter sagen kann, als dass es sich seines Inhalts bewusst ist. Daraus aber ergiebt sich, dass, indem wir das letzte Glied der Subjekt-Reihe als mein Bewusstsein bezeichneten, wir auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wir haben von dem Bewusstseinsinhalte, der in diesem dritten Falle in seinem ganzen Umfange Objekt sein sollte, noch immer einen Theil zum Subjekt gerechnet, nämlich den Bewusstseinsinhalt, aus dem das individuelle Ich besteht. Wir haben damit zwischen dem zweiten und dritten Subjekte nur ein Uebergangsstadium in's Auge gefasst, ähnlich dem, welches das „System C" zwischen dem ersten und zweiten Subjekt bildet. Alles Individuelle, alles also, was das Bewusstsein zu meinem Bewusstsein macht, muss, wenn es sich um den Begriff des Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte handelt, als Bewusstseinsinhalt zum Objekt gerechnet werden, und daher kann als letztes Glied der Reihe nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein übrig bleiben, das Einzige, das niemals Objekt, Bewusstseinsinhalt werden kann. Wir müssen also das vorher über den dreifachen Gegensatz des Subjektes zum Objekt Gesagte dahin genauer bestimmen, dass das dritte Subjekt, das Bewusstsein im Gegensatz zu allen Objekten nicht mein Bewusstsein, sondern nur Bewusstsein überhaupt sein kann.

Wir ersehen hieraus, dass unsere Problemstellung die Transcendenz des individuellen Subjekts nicht nur nicht voraussetzt, sondern, dass der erkenntnisstheoretische Idealismus, consequent

---

[1]) Kritik der reinen Erfahrung.

entwickelt, zur ausdrücklichen Ablehnung der Trancendenz des individuellen Subjekts führen muss, da genau betrachtet alles Individuelle im Subjekt immanentes Objekt ist. Und ferner sehen wir, dass, weil das individuelle Ich im Gegensatz zum Bewusstsein Objekt wird, es das Bewusstsein überhaupt sein muss, als dessen Inhalt wir alle Objekte (mit Einschluss des individuellen Ich) auffassen können, und dass unsere Frage daher nur lauten darf: giebt es eine Welt, die als unabhängig vom Bewusstsein überhaupt zu denken ist?

Von einer weiteren Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes sehen wir hier ab. Nur den Gedanken weisen wir zurück, dass jetzt noch in unserer Fragestellung irgend ein transcendentes Sein vorausgesetzt ist. Das Bewusstsein ist kein Ding, es ist auch nicht etwas, das ohne Inhalt sein könnte. Es ist vielmehr das allen immanenten Objekten Gemeinsame, das sich nicht weiter beschreiben, sondern nur unmittelbar erleben lässt. Man mag es, wenn man will, vorläufig als die Art des Seins der immanenten Objekte auffassen, im Gegensatz zu der Seinsart, welche nach realistischer Theorie den Dingen zukommt. Der Satz, dass alles unmittelbar gegebene Sein ein Sein im Bewusstsein ist, will nur die einfache Constatirung einer unbezweifelbaren Thatsache sein. Die Frage, ob wir das Recht haben, den Bewusstseinsinhalt auf eine Welt zu beziehen, die nicht Bewusstseinsinhalt ist, kann jetzt in Bezug auf den Begriff des Bewusstseins nicht mehr missverstanden werden. Es bleibt noch die Aufgabe, auch den Begriff der transcendenten Welt unzweideutig zu machen.

V.

Der Begriff des Transcendenten.

Dass die Existenz der räumlichen Aussenwelt kein Problem ist, haben wir bemerkt. Die transcendente Welt kann nicht einen Theil des uns bekannten Raumes einnehmen, weil die immanente Welt diesen Raum vollständig ausfüllt. Es hat überhaupt keinen Sinn, die Existenz der Welt im Raume zum Problem zu machen.

Entweder nämlich betrachtet man den Raum als transcendent, und dann ist jeder Zweifel an der transcendenten Realität der im Raum befindlichen Dinge unverständlich. Oder man erklärt den Raum für einen Bewusstseinsinhalt, und dann ist die Immanenz jedes räumlichen Seins selbstverständlich. Da wir nun nichts, also auch den Raum nicht, als transcendent voraussetzen wollen, so können wir nur fragen, ob es ausser der als Bewusstseinsinhalt unmittelbar gegebenen räumlichen Welt noch eine andere Welt giebt, die nicht in dem uns bekannten Raum sein kann. Das Wort transcendente Welt, in dem ein räumliches Element unverkennbar ist, darf demnach ebenso wie der Ausdruck: die Sinnenwelt ist immanent, d. h. „im“ Bewusstsein, nur uneigentlich verstanden werden.

Es liegt die Frage nahe, ob es nicht zweckmässig wäre, zur Bezeichnung der Begriffe Worte zu verwenden, die nicht immer gerade zu vermeidende und zu Missverständnissen führende Vorstellungen hervorzurufen geeignet sind. Es ist dies jedoch leider nicht möglich. Weil die Sprache nicht an der Hand philosophischer Abstraktionen, sondern unter dem Einfluss sinnlicher Anschauungen entstanden ist, so würden alle anderen Ausdrücke, die wir wählen könnten, das von uns Gemeinte ebenfalls nur durch eine Analogie bezeichnen. Ja wir müssen in diesem speciellen Falle noch ganz besonders auf einen völlig adäquaten Ausdruck für die rein begriffliche Auseinandersetzung verzichten, weil nicht nur für das naive Bewusstsein Subjekt und Objekt Dinge im Raum sind, und daher die Bezeichnungen für ihr Verhältniss zu einander räumliche Elemente enthalten, sondern weil wir eine andere als räumliche Vorstellung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses überhaupt nicht gewinnen können. Wer einmal den Versuch gemacht hat, den Gedanken des Solipsismus in sich lebendig werden zu lassen — was eine für den Anfänger recht nützliche Uebung ist, um wenigstens einige der mit psychologischer Nothwendigkeit entstandenen erkenntnisstheoretischen Vorurtheile loszuwerden — der wird sich vielleicht dabei überraschen, dass er sich sein Bewusstsein als eine grosse Hohlkugel vorstellt, in deren Mitte er sich befindet und die Welt in der Kugel als Vorstellung hat.

Die Erkenntnisstheorie muss immer auf der Hut sein, dass sie nicht räumliche Gleichnisse für die Sache selbst nimmt. Je stärker daher in Folge der psychologischen Gewohnheit und der sprachlichen Bezeichnungen sich bei der Behandlung des Transcendenzproblems in unsere Gedanken der Gegensatz des körperlichen Ich zur räumlichen Aussenwelt hineindrängt, um so mehr müssen wir hervorheben, dass nichts derartiges gemeint sein kann, wenn vom Bewusstsein und seinem Verhältniss zu den Objekten geredet wird. Auch noch andere Elemente müssen wir von unseren Begriffen fernhalten. Genau ebenso wie mit dem Raum verhält es sich nämlich mit der Zeit. Wir gehen davon aus, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur als Thatsachen des Bewusstseins gegeben sind, und setzen daher voraus, dass Allem, was irgend wie zeitlich bestimmt existirt, nur ein immanentes Sein zukommt. So selbstverständlich das ist, so wird es doch sehr häufig übersehen. Die zeitlichen Bestimmungen haften allem Geschehen so ausnahmslos an, dass man sie unwillkürlich auch auf den Begriff des Transcendenten überträgt, obwohl man das Transcendente doch offenbar nicht einmal als ein Geschehen, auch nicht als etwas, das sich verändert, betrachten darf, bevor man nicht bestimmt hat, was man unter zeitlosem Geschehen oder zeitloser Veränderung verstehen will.

Wir können diese Bemerkungen dahin verallgemeinern, dass von positiven Bestimmungen, welche der gegebenen Welt entnommen sind, für den Begriff des Transcendenten keine Rede sein darf, dass wir vielmehr von dem Transcendenten nur sagen können, was es nicht sein darf, wenn es nicht transcendent zu sein aufhören, und dadurch die Frage nach seiner Realität ihren Sinn verlieren soll. Allerdings bedarf dieser Satz insofern einer Einschränkung, als damit nicht gesagt sein soll, dass, wenn es ein Ding an sich giebt, dieses unräumlich, unzeitlich u. s. w. sein muss, sondern nur, dass es nicht in der uns bekannten räumlich-zeitlichen Welt sein kann. Wenn Jemand sich Dinge an sich in einem anderen Raum und in einer anderen Zeit denken will, so mag er dies thun. Ja, er mag das Transcendente für roth, warm oder sauer halten, nur darf er alles dies nicht von vornherein in seinen Begriff aufnehmen, sondern muss es erst begründen.

Von Gegnern der Transcendenz ist aber noch mehr behauptet worden. Das Transcendente könne nicht einmal gedacht werden, weil schon der Gedanke einander widersprechende Elemente enthalte. Indem man versuche ein transcendentes Sein zu denken, mache man es dadurch zum Inhalte des Bewusstseins und denke also ein Immanentes. Man hat diese von Berkeley stammende Lehre damit zurückzuweisen versucht, dass ja nicht das Transcendente selbst, sondern nur der Begriff des Transcendenten gedacht werden solle, aber dies sagt wenig so lange, als man unter Denken ein Vorstellen und unter einem Begriff, wie herkömmlich, eine Art Vorstellung versteht. Wollte man nämlich eine Vorstellung ohne alle immanenten Bestandtheile vorstellen, so würde man eine Vorstellung, in der man nichts vorstellt, also in der That einen Widerspruch übrig behalten. So einfach also liegt die Sache nicht. Dennoch kann man den Begriff des Transcendenten denken, sobald man unter Denken ein Urtheilen versteht und sich klar macht, dass man einen Begriff nur wirklich denken kann, indem man ihn in Urtheile auflöst[1]). Dann behält man, auch wenn man von dem Begriff eines Dinges alle immanenten Bestandtheile wegdenkt, d. h. verneint, immer noch den Gedanken dieser Verneinung übrig. Der Begriff des transcendenten Seins ist eben der Gedanke dieser Verneinung: das Transcendente ist nicht Bewusstseinsinhalt.

So verstanden ist auch der Satz, dass es kein Objekt ohne Subjekt geben könne, wie Sigwart[2]) mit einem treffenden Vergleich gesagt hat, nur ebenso wahr, wie der Satz: ein Reiter kann nicht zu Fuss gehen. Schuppe[3]), der das Transcendente für undenkbar erklärt, ist aber insofern im Recht, als ein wirkliches Vorstellen, wie es bei der Trennung des Reiters von seinem Pferde stattfinden kann, bei der Trennung des Objekts vom Subjekte niemals möglich ist, und es daher eine Vorstellung vom Transcendenten nicht giebt. Auch sobald man nur, wie das bei den meisten Begriffen, mit denen wir operiren, geschieht, eine vorstellungsmässige Stellvertretung für den Begriff des Trans-

---

1) Vergl. Rickert, Zur Lehre von der Definition.
2) Logik I, 2. Aufl. S. 44.
3) Erkenntnisstheoretische Logik. S. 86 f.

cendenten zu bilden sucht, muss man in Widersprüche kommen. Diese Stellvertretung fehlt aber auch bei anderen Begriffen z. B. dem Begriff eines Raumes von *n* Dimensionen, wo Niemand die Möglichkeit der Begriffsbildung bestreitet. So lange man also unter dem Begriff des Transcendenten nur den Begriff eines Seins denkt, von dem die Bestimmung, Bewusstseinsinhalt zu sein, verneint wird, ist dieser Begriff ohne Widerspruch. Wir können es bei der negativen Begriffsbestimmung bewenden lassen, weil es sich hier um eine zweigliedrige Disjunktion handelt, ein Fall, in dem Definition durch Negation gestattet ist. Das Sein als Bewusstseinsinhalt kennen wir, also ist auch der Begriff eines Seins, das nicht Bewusstseinsinhalt ist, ein zwar negativer, aber doch genau bestimmter, ein wohldefinirter Begriff.

VI.

Das Transcendente als Ursache.

Dass das Transcendente in dem nun festgestellten Sinne von der Erkenntnisstheorie nicht als Voraussetzung hingenommen werden darf, haben wir zu zeigen versucht. Es muss also, wenn es angenommen wird, erschlossen sein. Sind die Schlüsse, die zu seiner Annahme führen, gültig? Dieser Frage werden wir uns jetzt zuwenden.

Der Satz: die Welt ist Bewusstseinsinhalt, wird nicht selten für gleichbedeutend gehalten mit dem Satze: die Welt ist nur Erscheinung, und an dieses durch die Kant'sche Philosophie populär gewordene Wort knüpfen sich eine Menge von Versuchen, „hinter" der Sinnenwelt einen Grund der Erscheinung anzunehmen. Damit etwas erscheinen könne, so meint man, muss doch etwas sein, was erscheint, und dieses ist eben das Transcendente. Die Argumentation klingt plausibel, aber sie wird hinfällig, sobald wir uns weigern, den Bewusstseinsinhalt Erscheinung zu n e n n e n, denn sie holt ja nur aus einem Begriff ein Urtheil heraus, das lediglich durch die Bezeichnung in ihn hineingelegt war. Da wir das Wort Erscheinung vermieden haben, brauchen wir die auf das Wort gestützte Argumentation nicht zu widerlegen.

Doch wird man vielleicht meinen, dass auch der Bewusstseinsinhalt wie Alles eine Ursache haben müsse, und in ihr das Transcendente zu finden sei. Man weiss, wenn Jemand die Empfindung einer Farbe oder eines Tones hat, so ist die Empfindung bedingt durch einen Erregungszustand der Gesichts- oder der Gehörsnerven, und für diesen Erregungszustand sucht man mit Recht eine Ursache. Man findet sie in Schwingungen des Aethers oder der Luft, welche von Aussen her die Netzhaut oder das Trommelfell treffen. Die Empfindungen sind also zwar durch das Subjekt bedingt, die Schwingungen existiren aber vom Subjekt unabhängig. Dieser Gedanke findet sich in jedem Lehrbuch der Physiologie, und der Erkenntnisstheoretiker hat, so lange es sich dabei um eine physiologische Behauptung handelt, weder dafür noch dagegen etwas zu sagen. Aber an diesen Gedanken knüpft sich auch eine „philosophische“ Erwägung. Es scheint nach diesen physiologischen Thatsachen durchaus richtig, dass man die Dinge nicht erkennt, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie erscheinen. Das Ding selbst ist nicht farbig, nicht hart oder weich, es bewirkt nur, dass ich es so empfinde. Der Physiologe freut sich, hier dasselbe entdeckt zu haben, was grosse Philosophen ebenfalls gelehrt, oder er ist vielmehr in der angenehmen Lage, rein speculativen, und daher doch immer unsicheren Behauptungen, die feste Basis naturwissenschaftlicher Empirie zu verleihen. Er kann die Resultate erkenntnisstheoretischer Untersuchungen so weit bestätigen, dass die Dinge, wie wir sie wahrnehmen, nur Erscheinungen oder Zeichen sind. Niemals aber wird es dem Physiologen einfallen, die Existenz der Dinge selbst zu bezweifeln. Er weiss: aus nichts wird nichts, wenn also die Dinge nicht da wären, so würden auch ihre Wirkungen, die Empfindungen, nicht da sein können. Die Annahme der Dinge an sich ist also durch das Causalitätsgesetz naturwissenschaftlich bewiesen.

Es sollte eigentlich kaum nöthig sein, zu zeigen, dass ein derartiger Gedankengang mit der Frage, die wir hier behandeln, auch nicht das Mindeste zu thun hat. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt im Sinne jener Auseinandersetzung ist der Gegensatz des eigenen Körpers zu der ausserhalb des Körpers gelegenen

Welt. Es findet nicht eine Wirkung der Luft oder der Aetherwellen auf das Bewusstsein, sondern eine Wirkung auf den Körper statt. Auch die „objektive“ Welt des Physiologen ist Bewusstseinsinhalt. Es handelt sich unter erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkten bei jedem physiologischen Vorgang um die Wirkung zweier immanenter Objekte, zweier Theile des Bewusstseinsinhalts auf einander. Wenn die Physiologie die Schwingungen als Ursache der Empfindungen bezeichnet, so mag sie diesen bedenklichen Ausdruck gebrauchen, weil innerhalb ihres Gebietes daraus keine Missverständnisse entstehen werden. Jede erkenntnisstheoretische Folgerung daraus ist aber unzulässig, denn genau genommen kennt man nur Ursachen der Nerven- und Gehirnerregung. Subjektivität der Empfindungen im physiologischen Sinne hat mit dem, was der Erkenntnisstheoretiker unter Subjektivität versteht, nichts als den Namen gemein. Was ausserhalb und was innerhalb des Leibes vorgeht, beides ist „im“ Bewusstsein.

Wir würden diese selbstverständlichen Dinge nicht ausdrücklich erörtert haben, wenn es sich dabei nicht um Beseitigung eines noch immer weit verbreiteten Irrthums handelte. Nicht nur in naturwissenschaftlichen Schriften, sondern auch in Werken bedeutender philosophischer Denker, z. B. LIEBMANN, lesen wir von einer „Verifikation“ idealistischer Ansichten durch Physik und Physiologie. Es kann dem gegenüber gar nicht scharf genug hervorgehoben werden, dass der erkenntnisstheoretische Idealismus durch keine innerhalb der empirischen Wissenschaften gefundenen Thatsachen oder Theorien bestätigt oder widerlegt werden kann. Dass alles gegebene Sein Bewusstseinsinhalt ist, ist eine unmittelbar evidente Wahrheit, von viel grösserer Gewissheit, als irgend eine Theorie sie besitzt. Wollte man die Resultate der Sinnesphysiologie erkenntnisstheoretisch deuten, so würde man dadurch nur auf die LOCKE'sche Scheidung der „sekundären“ von den „primären“ Qualitäten kommen. Diese Scheidung hat in anderem Zusammenhange auch erkenntnisstheoretisch ihre Bedeutung und ist für die Naturwissenschaft überall dort werthvoll, wo es sich darum handelt, Qualitäten auf Quantitäten zurückzuführen. Die Ansicht aber, dass die sekundären Qualitäten der Welt der „Er-

scheinungen“, die primären dem Ding an sich angehören, besitzt nur noch ein historisches Interesse und sollte als definitiv überwunden gelten [1]).

Durch die Physiologie ist also ein Beweis für die Existenz transcendenter Dinge nicht zu führen. Soll der Beweis durch den Causalitätsbegriff zu Stande kommen, so wird es sich darum handeln, nachzuweisen, dass, damit das Bewusstsein einen Inhalt haben könne, die Wirkung eines Transcendenten auf das Bewusstsein angenommen werden muss, und zwar auf das Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalt, auf das Bewusstsein überhaupt, das als Subjekt allein übrig bleibt, wenn der gesammte Bewusstseinsinhalt als Objekt angesehen wird. Hat diese Frage nach einer Ursache des Bewusstseinsinhaltes einen Sinn?

Der Begriff der Wirkung stammt aus den Veränderungen, die wir in der Sinnenwelt beobachten. Jede Veränderung wird angesehen als die Wirkung eines Dinges auf das andere. Die Frage, wie man sich diese Wirkung zu denken habe, berührt uns hier nicht. Nur die Thatsache können wir feststellen, dass es sich dabei immer um die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Zustände handelt, die mit dem Gedanken verbunden ist, dass die Zustände auf einander folgen müssen. Und ferner können wir feststellen, dass, wie man auch über die Transcendenz der Dinge denken mag, jedenfalls die Ursache und das Bewirkte dieselbe Art des Seins haben. Für den Idealisten sind sie beide Bewusstseinsinhalte, für den Realisten sind sie beide Dinge an sich. Wollen wir nun den Begriff eines ursächlichen Verhaltens so anwenden, dass wir für den Bewusstseinsinhalt eine Ursache annehmen, die selbst nicht Inhalt des Bewusstseins ist, so stossen wir auf grosse Schwierigkeiten. Ursache und Bewirktes haben nun nicht mehr dieselbe Art des Seins. Die Ursache ist transcendent, das Bewirkte

---

[1]) Allerdings steht noch in einem der neueren Hefte der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“: „Der Realist meint, dass das Ding an sich eine solche eigenthümliche Oberflächenbeschaffenheit (!) hat, dass es gerade nur diejenigen Aetherschwingungen zurückwirft, die bei mir die bestimmte Empfindung hervorrufen. Und hierin ist doch wohl nichts ungereimtes.“ Das ist wirklich ein Realismus, dem man das Prädikat „naiv“ nicht wird vorenthalten können.

dagegen immanent. Es ist dann auch nicht mehr möglich, den Vorgang als ein zeitliches Geschehen zu denken, man müsste denn annehmen, dass die Ursache in einer transcendenten, das Bewirkte dagegen in einer immanenten Zeit aufträte. Um vom Bewusstseinsinhalt auf eine transcendente Ursache desselben zu schliessen, ist der geläufige Begriff der Ursache also nicht brauchbar, und er wird sich auch schwerlich dazu brauchbar machen lassen.

Jedenfalls können wir dies feststellen: wenn wir nach der Ursache eines Vorganges in der Welt fragen, so wird unser Causalitätsbedürfniss nur befriedigt, wenn wir einen anderen Theil der Welt als Ursache angeben können, und für diesen Theil suchen wir wieder einen anderen Theil der Welt als Ursache und so fort in's Unendliche. Wir fragen überhaupt nach einer Ursache immer nur bei einem Theil der Welt. Für das unendlich oder endlich gedachte Ganze können wir nicht mehr nach einer Ursache fragen, weil ja das Ganze dann eben noch nicht das Ganze wäre. Nun behauptet der Idealismus, dass die ganze Welt Bewusstseinsinhalt ist. Gewiss können wir nach der Ursache eines Theils des Bewusstseinsinhaltes fragen, aber diese Ursache kann auch wieder immer nur ein anderer Theil des Bewusstseinsinhaltes sein. Auf die Frage nach einer Ursache des ganzen Bewusstseinsinhaltes braucht der Idealist sich gar nicht einzulassen. Sie ist für ihn gleichbedeutend mit einer Frage nach der Ursache der Welt.

Und genau eben so wenig, wie wir die Annahme eines transcendenten Objektes als Ursache des Bewusstseinsinhaltes für berechtigt halten, ebenso entschieden weisen wir auch die Meinung zurück, es müsse nach idealistischer Ansicht das Bewusstsein als Ursache seines Inhaltes betrachtet werden. Der erkenntnisstheoretische Idealismus hat mit Spiritualismus nichts zu thun. Das Bewusstsein ist keine transcendente Seele, und selbst wenn es eine wäre, so würde doch eine Wirkung, die von einem transcendenten Subjekt kommt, ebenso unbegreiflich sein, wie die von einem transcendenten Objekt ausgehende, ein Satz, den weiter auszuführen nicht nöthig ist, weil er kaum bestritten werden wird.

VII.

Das Transcendente als Ergänzung.

Man hat am Bewusstseinsinhalt noch in anderer Hinsicht Eigenschaften gefunden, die es als undenkbar erscheinen lassen sollen, dass er das einzige Sein ist. Er stelle sich — so sagt man — einer genaueren Betrachtung dar als ein völlig regelloses, fortwährend unterbrochenes und wieder neu einsetzendes Spiel von Vorstellungen. Ein continuirliches Geschehen komme dabei überhaupt nicht vor, dürfe also nach idealistischer Ansicht nicht als vorhanden betrachtet werden. Nun sei aber ein ununterbrochenes Sein völlig unentbehrlich, um die vereinzelten unregelmässigen Bestandtheile des Bewusstseinsinhaltes darauf zu beziehen und in unsere Erfahrung Ordnung und Einheit zu bringen. Wissenschaft, so wird dieser Gedanke meist gewendet, lässt sich aus blossen Bestandtheilen des Bewusstseinsinhaltes nicht gewinnen. Wer eine Theorie aufstellen will, ist gezwungen, Elemente aufzunehmen, die er niemals direkt erfahren hat, er muss also seinen Bewusstseinsinhalt durch nicht wahrgenommene Bestandtheile ergänzen.

Gedanken dieser Art sind öfter und neuerdings von VOLKELT[1]) in so erschöpfender und klarer Weise ausgeführt worden, dass wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen. Wir geben unbedingt zu: die wirklich wahrgenommenen Bestandtheile des Bewusstseinsinhaltes sind ein fortwährend abreissendes und wieder einsetzendes „Gewühl“ von Vorstellungen. Der Nachweis, dass jede Erkenntnisstheorie, welche das wissenschaftliche Denken auf das Constatiren von Thatsachen einschränken will, niemals im Stande ist, das zu rechtfertigen, was wir Wissenschaft nennen, ist damit in überzeugender Weise geführt. Aber einen Beweis für die Annahme einer transcendenten Wirklichkeit können wir in dem Hinweis auf die Bedingungen der Wissenschaft nicht erblicken. Es handelt sich für uns nur darum, ob eine Ansicht, welche alles Transcendente leugnet, überhaupt durchführbar ist.

---

[1]) Erfahrung und Denken. S. 83ff.

Man muss aus den erwähnten Eigenthümlichkeiten des Bewusstseinsinhaltes, ohne jede Rücksicht auf die Möglichkeit einer Wissenschaft, die Leugnung der Transcendenz als widersinnig erweisen, wenn der Beweis stichhaltig sein soll.

Man hat dies auch versucht. Ich kann, so meint man, nicht annehmen, dass ein Gegenstand, auf den ich meinen Blick gerichtet habe, in's Nichts versinkt, wenn ich die Augen schliesse, und aus dem Nichts wieder emportaucht beim Oeffnen meiner Augen. Die Welt war, ehe ich geboren wurde, und wird fortbestehen nach meinem Tode, also ohne dass sie in meinem Bewusstsein ist. Meine Eltern sind doch nicht erst durch mich in's Dasein gerufen, es giebt ausser mir auch noch andere Menschen u. s. w. u. s. w. Der Kern, der solchen Ausführungen zu Grunde liegt, ist in Kürze immer der: wenn der Idealist seine Ansicht consequent durchführen will, so muss er behaupten, dass er allein auf der Welt sei, und dass die Dinge nur d o r t und d a n n existiren, wo und wann sie von ihm wahrgenommen werden.

Vielen Idealisten scheinen diese Einwürfe grosse Schwierigkeiten zu bereiten, und sie sind ängstlich bemüht, den so absurden Consequenzen, die ihnen zugemuthet werden, aus dem Wege zu gehen. Andere dagegen, die sich vor absurden Consequenzen nicht scheuen, lassen sich dadurch zu weitgehenden Concessionen bringen. So finden wir bei einem Leugner der Transcendenz neben der ausdrücklichen Anerkennung des Solipsismus das Geständniss, dass er sich gegenüber der transcendenten Vorstellungsweise in der That zur Annahme von „Seinsunterbrechungen“ bekenne[1]). Sind das wirklich nothwendige Consequenzen für den, der ein Transcendentes nicht anerkennen will?

Zunächst, was heisst Seinsunterbrechung? Ich höre einen Ton, der eine Zeit lang klingt, aufhört, und nach einiger Zeit wieder zu klingen beginnt. Dann sage ich, der Ton war unterbrochen, und da das Sein des Tones in seinem Klingen besteht, so kann ich von einer Seinsunterbrechung des Tones reden. Man muss bemerken, dass das

---

[1]) MARTIN KEIBEL, Werth und Ursprung der philosophischen Transcendenz. S. 28.

Wort nur einen Sinn hat, wenn die Unterbrechung als liegend zwischen zwei von einander getrennten Punkten der Zeit aufgefasst werden kann. Wenden wir nun diesen Begriff im Sinne des Solipsisten auf das Sein der Welt an, so ergiebt sich höchst Merkwürdiges. Der Solipsist legt sich Abends um 10 Uhr schlafen und wacht um 6 Uhr wieder auf, ohne geträumt zu haben; dann ist das Sein der Welt für 8 Stunden unterbrochen gewesen. Der Solipsist ist im Jahre so und so viel um die und die bestimmte Zeit geboren; daraus folgt, dass dieser Zeitpunkt der Anfang der Welt war. Von da an dauert die Welt mit täglichen Unterbrechungen von so und so vielen Stunden, während er schläft, bis zu seinem Tode, und dann giebt's keine Welt mehr. Was war vor dem Jahre seiner Geburt, und was wird nach seinem Tode sein? Es kann darauf nur eine Antwort geben: nichts! Dies Resultat scheint doch etwas bedenklich. Nicht deswegen, weil die Vorstellung einer Welt von bestimmter Dauer und bestimmten Pausen ihres Seins für die meisten Menschen eine absurde Vorstellung ist — denn was scheint den „meisten Menschen“ nicht alles absurd — sondern weil der Idealist jedes Urtheil über Vorgänge vor seiner Geburt und während seines Schlafes für unwahr erklären müsste, und dies nicht kann, ohne in Widersprüche zu gerathen.

Doch wir brauchen diesen Gedanken nicht auszuführen, weil, wie sich leicht zeigen lässt, die Leugnung der Transcendenz nicht nur nicht zur Behauptung von Seinsunterbrechungen führt, sondern im Gegentheil die Annahme von Seinsunterbrechungen gerade das voraussetzt, was der Idealist bestreitet, nämlich: ein Transcendentes. Da eine Unterbrechung nur zwischen zwei Punkten der Zeit liegen kann, so darf man von einer Unterbrechung des Bewusstseins und einer dadurch herbeigeführten Seinsunterbrechung nur dann reden, wenn unabhängig vom Bewusstsein die Zeit weiter läuft. Ausdrücklich haben wir darauf hingewiesen, dass nicht nur die Sinnesqualitäten, sondern auch Raum und Zeit zur immanenten Welt gehören. Absichtlich haben wir in dem oben dargestellten Einwurf, der sich auf die Discontinuität des Bewusstseinsinhaltes gründet, die Wörter „dort“

und „dann“ hervorgehoben. Auf sie kommt nämlich Alles an, denn schon in dieser Fragestellung sind Raum und Zeit als transcendente Wesenheiten vorausgesetzt. Wer einen leeren transcendenten Raum und eine leere transcendente Zeit mit Dingen bevölkern wollte, die nur dort und dann existiren, wo und wann sie wahrgenommen werden, der könnte durch den Hinweis auf die Discontinuität des Bewusstseinsinhaltes allerdings ad absurdum geführt werden. In der Hand des consequenten Idealisten dagegen wird der Hinweis darauf, dass die Dinge doch existiren müssen, wo und wann sie nicht wahrgenommen werden, vielmehr zu einer Waffe werden, gegen all' die halben Idealisten, die da meinen, sie können einen Theil der Welt für immanent halten und dem anderen Theil seine transcendente Existenz ruhig lassen. Den Physiker mag man fragen, was seine qualitätslosen Atome sind dort, wo und dann, wann sie nicht gedacht werden. Er wird auf diese Frage keine Antwort geben können, oder zugeben müssen, dass diese Atome Begriffe sind, denen ebenso wenig wie der Sinnenwelt eine transcendente Existenz zukommen kann.

Ebenso ist es mit allen Ergänzungen, welche zu dem direkt Wahrgenommenen im Bewusstseinsinhalte hinzutreten und eine continuirliche Sinnenwelt daraus machen. Sie werden nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie räumlicher oder jedenfalls zeitlicher Natur sind, und dadurch ihren immanenten Charakter documentiren. Ein transcendentes Sein würde sich zur Ausfüllung der Lücken in der Wahrnehmungswelt sehr schlecht eignen. Mit welchem Rechte der Idealist die Lücken seines Bewusstseinsinhaltes mit Vorstellungen ausfüllt, welche nicht aus dem von ihm Wahrgenommenen stammen, das allerdings ist eine andere Frage, die aber, wie bereits bemerkt, wir hier nicht zu entscheiden haben. Wir hatten nur zu zeigen, dass mit einem Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der Wahrnehmungswelt die Annahme eines transcendenten Seins nicht zu rechtfertigen ist. Ein consequenter Idealist, für den Raum und Zeit ebenso wie Farbe und Ton Bewusstseinsthatsachen sind, wird auf die Frage: ob die Welt schon vor seiner Geburt war und nach seinem Tode sein werde, antworten: Die räumlich-zeitliche Welt war vor meiner Geburt die-

selbe, die sie jetzt ist, und die sie wahrscheinlich nach meinem Tode sein wird. Meine Geburt und mein vorausgesehener Tod sind Ereignisse in der räumlich-zeitlichen Welt und ebenso wie diese Welt selbst nichts anderes als Thatsachen des Bewusstseins. Wenn man aber den Idealisten fragen wollte, ob er die Existenz der Welt auch vor oder nach dem Bewusstsein annehme, so wird er sagen können, dass er diese Frage ebenso wenig verstehe, als wenn man ihn fragen wollte, ob die Welt auch vor und nach der Zeit existire, denn das sei ja eben seine Behauptung, dass es gar keine Zeit gebe ausser als Thatsache des Bewusstseins. In jedem einzelnen Augenblicke umfasse das Bewusstsein die Welt im Raum, so gross sie auch sein möge, und ebenso die Welt in der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Bewusstsein aber sei kein zeitliches Ding, vor und nach dem etwas sein könne.

Und schliesslich, wie steht es mit dem Solipsismus, diesem Schreckgespenst, gegen das auch von manchen zur Leugnung des Transcendenten geneigten Erkenntnisstheoretikern bisweilen mehr Pathos als Gründe vorgebracht werden? Wir brauchen nur an die Ausführungen über den Begriff des Bewusstseins überhaupt zu erinnern, um zu zeigen, dass der Standpunkt des Solipsismus lediglich als eine Art von Durchgangsstadium erkenntnisstheoretische Bedeutung hat. Die Welt ist nicht mein Bewusstseinsinhalt. Das Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalte, das Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten ist kein individuelles Ich. Es hat daher keinen Sinn, die Welt als Inhalt eines individuellen Ichs zu bezeichnen. Und da nur das individuelle Ich, nicht aber das alles Sein umfassende Bewusstsein ein Selbst ist, dem Bewusstsein auch nicht, wie einem Objekte, die Bestimmung beigelegt werden kann, dass es einzig oder allein sei, so ist das aus solus und ipse gebildete Wort nichts als — ein Wort. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass nur mit Hilfe des Begriffs vom unpersönlichen Bewusstsein der Solipsismus zu widerlegen ist. Wer nur ein individuelles Bewusstsein und dabei kein von diesem Bewusstsein unabhängiges Sein anerkennen will, spricht damit den Solipsismus einfach aus und vermag niemals

über ihn hinaus zu kommen. Es sei dies besonders für die positivistisch gefärbten Bewusstseinsidealisten bemerkt, die vielleicht im Begriffe des Bewusstseins überhaupt ein höchst bedenkliches Erbstück aus der Blüthezeit deutscher Philosophie wittern mögen. Man mag meinen, von einem „eigenen Bewusstsein“ reden zu können, ohne dabei eine transcendente Seele vorauszusetzen, ein „fremdes Bewusstsein“ ist jedenfalls transcendent. Für uns giebt es, wenn das Wort Bewusstsein in dem festgestellten Sinne gebraucht wird, ein fremdes Bewusstsein so wenig, wie es ein eigenes Bewusstsein giebt, denn das Individuelle liegt überall im Objekt. Das Bewusstsein aber ist für die verschiedenen Ich-Objekte, für das eigene wie für die fremden, dasselbe.

Der Versuch, auf Grund des Causalitätsgesetzes ein Transcendentes zu erschliessen, beruhte auf einer Verwechselung des Bewusstseins mit dem körperlichen Subjekt. Die Behauptung, dass der Idealismus zu Seinsunterbrechungen und zum Solipsismus führe, hat an Stelle des Bewusstseins jenes immanente Objekt gesetzt, das wir individuelles Ich nennen. Das Subjekt, um welches es sich beim Problem der Transcendenz handelt, kann weder Einwirkungen von Dingen erleiden, noch kann es, wie ein Objekt unterbrochen werden und damit Unterbrechungen des Seins herbeiführen. Wenn wir an dem allein richtigen Subjektbegriffe, dem Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalte, festhalten, so giebt es keinen stichhaltigen Beweis für die Annahme eines von ihm unabhängigen d. h. transcendenten Seins.

VIII.

Das Transcendente und der Wille.

Es wird die Ueberzeugung, dass ein Beweis für die Annahme einer transcendenten Wirklichkeit nicht geführt werden kann, auch von Denkern getheilt, welche trotzdem nicht zugeben wollen, dass die Welt nur Bewusstseinsinhalt ist. Sie meinen, dass die Behandlung des Transcendenz-Problems zu falschen Consequenzen führen müsse, weil schon die Frage falsch gestellt sei. Sie greifen die Voraussetzungen an, von denen wir ausgegangen sind, vor

allem die Voraussetzung, dass es ein rein theoretisch erkennendes Subjekt giebt. Der erkenntnisstheoretische Idealismus stütze sich auf eine Abstraktion, der keine Wirklichkeit zukomme. In neuerer Zeit hat Dilthey[1]) unter diesem Gesichtspunkt das Problem der Transcendenz behandelt. Dass jedes Objekt als ein Complex von Bewusstseinsthatsachen gedeutet werden kann, bestreitet er nicht; der Phänomenalismus würde sich jedoch hieraus nur dann ergeben, wenn die Bewusstseinsthatsachen aufgefasst werden könnten als zusammengesetzt aus lauter rein vorstellungsmässigen Elementen. Eine solche „intellektualistische Umdeutung des Satzes der Phänomenalität“ ist aber unzulässig. Man muss von dem ganzen Menschen mit seinem Willen, seinen Trieben, seinem Gefühl ausgehen, denn nur in diesem Gesammtleben hat die Scheidung von Innen- und Aussenwelt ihren Ursprung und ihr Recht. Wenn man dies thut, so findet man als dasjenige Element, auf welches sich die ganze Scheidung von Ich und Aussenwelt aufbaut, „die Beziehung zwischen dem Bewusstsein der willkürlichen Bewegung und dem des Widerstandes, auf welchen diese trifft“. In meiner Vorstellung einer willkürlichen Bewegung ist ein wesentlicher Bestandtheil die Vorstellung eines bestimmten Bewegungsimpulses, der der Bewegung eine von mir erwartete Bestimmtheit verleiht. Tritt nun diese erwartete Bewegung nicht auf, sondern an ihrer Stelle eine Druckempfindung, so erfahre ich eine Hemmung meiner Bewegung. In dieser Hemmung geht aber der Impuls nicht unter, sondern bleibt bestehen, und ich erfahre so in der Hemmung ein Bestimmtwerden meines Willens von einem davon Unabhängigen, und das ist eben die Aussenwelt.

Wenn wir uns zur Beurtheilung dieser Ansicht wenden, so handelt es sich für uns natürlich nicht darum, ob Dilthey die Entstehung des Glaubens an die in jeder Hinsicht vom Subjekte unabhängige Realität der Aussenwelt richtig beschrieben hat. Wir untersuchen nur, ob das Recht auf einen solchen Glauben durch ihn vor jedem erkenntnisstheoretischen Zweifel geschützt ist. Auch wenn es der Psychologie gelänge, nachzuweisen, dass

---

[1]) Beiträge zur Lösung u. s. w. Vergl. S. 12.

jeder Mensch mit dem deutlichen Wissen einer von ihm völlig unabhängigen Aussenwelt geboren würde, so wäre diese Thatsache in diesem Zusammenhange von keiner Bedeutung. Wissen wir doch, um an ein oft gebrauchtes Beispiel zu erinnern, dass in jedem Menschen, der weit genug entwickelt ist, um überhaupt eine solche Beobachtung zu machen, beim ersten Anblick der aufgehenden oder untergehenden Sonne die Meinung entstehen muss, dass die Sonne sich bewegt und die Erde ruht, und dennoch machen wir Jedem das Recht auf diese Annahme streitig.

Wir müssen also aus dem angeführten Gedankengange das hervorheben, was das Recht auf die Annahme einer vom Subjekt unabhängigen Aussenwelt begründen kann. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt soll, richtig verstanden, der zweier Willenssphären sein. So oft ich will und gehemmt werde, erfahre ich meinen Willen und seine Hemmung, die nicht mein Wille ist, unmittelbar, und zwar als gleich real. Der Zweifel an der Realität der Aussenwelt ist daher ebenso unmöglich wie ein Zweifel an der Realität meines eigenen Willens. Die Aussenwelt ist, so wahr ich will, oder, weil mein Ich nicht ein nur vorstellendes Bewusstsein, sondern auch ein wollendes Ich ist: die Aussenwelt ist, so wahr ich bin.

So unzweifelhaft richtig dieser Gedanke ist, so können wir dennoch darin keine Widerlegung des Satzes, dass die Welt Bewusstseinsinhalt ist, also auch keine Lösung unseres Problems erblicken. Zunächst könnte von psychologischer Seite ein Einwand dagegen erhoben werden. Dass unser Ich, so könnte man sagen, nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes und ein fühlendes Ich ist, ist zwar insofern richtig, als wir neben dem Vorstellen zu wollen und zu fühlen glauben. Einer genaueren psychologischen Analyse jedoch hält diese strenge Scheidung des Willens von der Vorstellung nicht Stand. Auch der Wille erweist sich bei näherer Betrachtung als ein vorstellungsmässiger Empfindungscomplex, der nur deswegen nicht als ein Empfindungscomplex gilt, weil einige seiner Bestandtheile dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, erscheinen [1]. Der

[1] Vergl. Münsterberg, Die Willenshandlung.

auf den Willen gegründete Beweis für die Realität der Aussenwelt würde hiernach mit einer psychologischen Theorie stehen und fallen, denn wenn der Wille sich als ein rein vorstellungsmässiges Element unseres Bewusstseinsinhaltes herausstellte, so stünde er in einer Reihe mit den anderen lediglich vorgestellten Objekten und könnte niemals dazu dienen, die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen Welt zu erweisen.

Doch auch wenn diese psychologische Theorie so allgemein anerkannt wäre, wie sie bestritten ist, so würden wir ihrer nicht bedürfen, um zu zeigen, dass der auf den Willen gegründete Beweis das nicht leistet, was wir suchen. Wir können zugeben, dass der Wille wegen seines von allen Empfindungen toto genere verschiedenen, alternativen Charakters, der in den einander entgegengesetzten Zuständen des Begehrens und Verwerfens zum Ausdruck kommt, nicht als Empfindungscomplex zu begreifen ist. Wir können ferner zugeben, dass unser Ich nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes Ich ist, und dass wir etwas von unserem Willen Unabhängiges mit unbezweifelbarer Sicherheit erfahren. Immer bleibt doch auch das Wollen nur e i n Bestandtheil neben anderen Bestandtheilen des Ich, und was daher von meinem Willen unabhängig ist, braucht deshalb nicht in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängig zu sein. Gewiss, ein Mensch, der sich sein Leben hindurch nur erkennend verhält, ist eine Abstraktion, aber es giebt auch keinen Menschen, der immer nur will und gehemmt wird. Es giebt für jeden Menschen Stunden ruhiger Betrachtung, und wenn ich in ihnen meine Willensäusserungen und den Widerstand, den ich dabei erfahren habe, als Erinnerungsbilder an mir vorüber ziehen lasse, dann haben sie ihre Ueberzeugungskraft für die Annahme einer in jeder Beziehung vom Subjekt unabhängigen Welt gänzlich eingebüsst. Dann sind sie immanente Objekte geworden. Der Vorgang von Impuls und Hemmung ist dann nichts anderes als Bewusstseinsinhalt, und daher kann dieser Beweis für die Realität der Aussenwelt gerade das nicht leisten, worauf es uns allein ankommt, nämlich, eine vom denkenden, interesselos die Dinge betrachtenden, wissenschaftlich thätigen Subjekt unabhängige Welt von Dingen erweisen. Der Wille sichert eine vom Subjekt

unabhängige Welt nur, so lange er gewollt, nicht wenn er wissenschaftlich untersucht wird.

Genau ebenso verhält es sich mit allen anderen Beweisen für die Realität der Aussenwelt, welche davon ausgehen, dass das Subjekt nicht nur denke, sondern auch in anderer Weise sich bethätige. RIEHL[1]) hat einen „socialen Beweis“ für die Existenz der Aussenwelt geführt, „die blosse Existenz altruistischer Gefühle in uns beweise die Existenz der Mitmenschen ausser uns“. Diese Gefühle weisen hinaus über mein Ich, und ich könnte sagen: die Mitmenschen sind, so wahr ich mich mit ihnen freue oder mit ihnen leide. DILTHEY lehnt diesen Beweis ab. Von seinem Standpunkt aus nicht mit Recht. Er ist nicht mehr, aber auch nicht weniger gültig als der auf den Willen gegründete, denn in jedem Mitgefühl wird fremdes Leid oder fremde Freude erfahren, ebenso unmittelbar wie die eigene. Allerdings zeugen auch die fremden Gefühle wieder nur so lange für ein von mir unabhängiges Sein, als ich sie eben fühle. Wenn ich ihr Erinnerungsbild gleichgültig betrachte, werden sie Inhalt des Bewusstseins, und eine vom Bewusstsein unabhängige Welt bleibt nach wie vor problematisch. Das ist keine „intellektualistische Umdeutung des Satzes der Phänomenalität“, es ist vielmehr die einzige Deutung, die man diesem Satze geben darf, wenn man seinen erkenntnisstheoretischen Sinn darlegen will. Man kann nicht bestreiten, dass es möglich ist, sich zeitweise nur erkennend zu verhalten und sich dann vollkommen dessen bewusst zu sein, dass alles Sein, also auch das eigene so gut wie das fremde wollende und fühlende Ich, ein vom theoretischen Subjekt abhängiges, immanentes Objekt ist. Wenn das zeitweise rein theoretisch erkennende Subjekt nur eine Abstraktion wäre, so würden theoretische Urtheile, d. h. Behauptungen, die nichts anderes als wahr sein wollen, gar nicht möglich sein.

Trotzdem ist die vom wollenden oder fühlenden Subjekt ausgehende Behandlung des Problems insofern von wesentlichem

[1]) Kriticismus II, 2. S. 172f.


REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Interesse, als sie unzweifelhaft feststellt, dass eben nur für den erkennenden, nicht aber für den handelnden Menschen die Frage nach einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt eine Bedeutung hat. Wir wissen unser wollendes und fühlendes, geistig-körperliches Ich als ein Ding unter Dingen, die ihm gleich sind, und welche Art des Seins diesen Dingen zukommt, ob sie Bewusstseinsinhalte sind oder absolute Realität besitzen, ist für das praktische Leben ganz gleichgültig. Daher hat auch die Moral von einem richtig verstandenen erkenntnisstheoretischen Idealismus nichts zu fürchten, denn wie sollte Jemand auf den Gedanken kommen, dass er zwar gegen ein transcendent Seiendes sittliche Verpflichtungen hat, dem immanent Seienden gegenüber aber nicht? Einen Zusammenhang zwischen praktischen Fragen und der Frage nach der transcendenten Realität der Aussenwelt giebt es in dieser Hinsicht nicht. Es sind also durch den Hinweis auf eine vom wollenden und fühlenden Ich völlig unabhängige Welt nur Hindernisse hinweggeräumt, welche sich dem Verzicht auf die Annahme eines transcendenten Seins in den Weg stellen könnten. Der erkenntnisstheoretische Idealismus findet hier nicht eine Widerlegung, sondern eine Stütze. Der Schein von Paradoxie, der an ihm haftet, schwindet immer mehr.

IX.

Bewusstseinsinhalt und psychisches Sein.

Bevor wir jedoch den Satz, dass alles Sein Bewusstseinsinhalt ist, endgültig als Bestandtheil in die Erkenntnisstheorie aufnehmen, müssen wir schliesslich einigen immer noch möglichen Missdeutungen vorbeugen.

Die oft ausgesprochene Verwunderung darüber, dass nach idealistischer Ansicht das kleine Subjekt das unendliche Weltall mit all seinen Sonnensystemen umfasse, brauchen wir wohl nicht mehr ausdrücklich zurückzuweisen. Auch wenn die Welt ein Gehirnphänomen genannt, oder gesagt wird, dass nach idealistischer Ansicht der Raum im Kopfe sei, so bedarf der Widersinn, dass

die Welt Phänomen des lediglich als Phänomen existirenden Gehirns sein, oder der ganze Raum in einem Theil des Raumes sich befinden soll, keiner Widerlegung, und ebenso können wir uns über einige andere, oft gehörte „idealistische Consequenzen“ kurz fassen. Wer z. B. behauptet, dass der Idealismus das Leben zu einem Traume oder die Sinnenwelt zu einer Illusion mache, kann das tertium comparationis nur darin finden, dass für den Träumenden sowohl wie für den Idealisten die Dinge, von denen sich beide umgeben glauben, nicht vorhanden sind. Dieser Vergleich würde aber nur dann berechtigt sein, wenn der Idealist behauptete, dass die Dinge ausserhalb seines Leibes nicht existiren, dass vielmehr nur durch Erregungszustände der Nerven und des Gehirns der Schein entsteht, als ob ausserhalb des körperlichen Ich noch andere Körper seien. Der Ausdruck Traumidealismus wäre also eine passende Bezeichnung nur für eine Art von physiologischem Idealismus, d. h. für die sonderbare Ansicht, dass dem eigenen Körper, vielleicht auch nur dem eigenen Centralnervensystem eine andere Art des Seins zukäme, als der übrigen Welt im Raume. Allenfalls könnte dieser Terminus für eine spiritualistische Theorie gebraucht werden, welche die Sinnenwelt für Schein oder für das Produkt einer metaphysischen Seele erklärt, aber schon hier würde der Vergleich mit dem Traume nicht mehr stimmen. Wenn Jemand träumt, fehlen ja nur die Dinge ausserhalb des Leibes, von denen er sich umgeben glaubt, die Erregungszustände der eigenen Nerven und des Gehirns sind beim Träumen der Art nach ebenso vorhanden wie beim Wachen. Das Leben mit einem Traum zu vergleichen, möge man den Poeten überlassen. Wissenschaftlich wird man mehr Recht haben, mit Riehl den Traum ein unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen, als umgekehrt das wache Leben einen Traum zu nennen, und wer gar Bezeichnungen, wie „absoluter Illusionismus“[1]) als passend für den erkenntnisstheoretischen Idealismus ansieht, hat wohl noch nicht ver-

---

[1]) Vergl. Eduard von Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. S. 57 ff.

standen, was ernsthafte Leute mit dieser Lehre gemeint. Die Wissenschaft muss derartige Spielereien als verwirrend entschieden zurückweisen.

Trotz alledem aber haftet an dem Satz, dass die Welt Bewusstseinsinhalt ist, gewiss auch für viele von denen, die ihn besser verstanden haben, oder sogar seine Unwiderleglichkeit einsehen, immer noch etwas, das es ihnen schwer macht, sich bedingungslos zu ihm zu bekennen. Die solide, feste Körperwelt, in der wir uns so sicher bewegen, scheint durch den Idealismus auf eine gewisse Art verflüchtigt zu werden. Die Welt ist Bewusstseinsinhalt. Heisst das nicht so viel, als die Welt ist etwas Psychisches?

Wenn die Verneinung dieser Frage nicht so selbstverständlich klingt, wie die Abweisung der eben erwähnten Consequenzen, so liegt das weniger an der Sache, als an den Worten, in die wir die Frage kleiden müssen, insbesondere an der Vieldeutigkeit des Wortes Bewusstsein. Zunächst müssen wir daran erinnern, dass, wie bereits bemerkt, das Bewusstsein, als dessen Inhalt wir die Welt bezeichnen, nichts mit dem zu thun hat, wovon wir meinen, dass es als seelisches Leben im Verlauf der Entwicklung eines Organismus allmählich entsteht, und das selbstverständlich ein psychischer Vorgang ist. Wir wollen hier nicht entscheiden, ob man es in philosophischen Schriften nicht lieber vermeiden sollte, von einer „Entstehung des Bewusstseins" zu reden, wo es sich immer nur um die Entstehung von Bewusstseinsinhalten handeln kann. Jedenfalls meinen wir dies „Bewusstsein" hier nicht. Das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassende, erkenntnisstheoretische Subjekt, auf das es ankommt, kann so wenig, wie das Sein selbst, entstehen oder vergehen.

Doch ist damit die Frage nach dem psychischen Charakter dieses Bewusstseins noch nicht erledigt, denn auch das Bewusstsein als Subjekt tritt in der erkenntnisstheoretischen Untersuchung zuerst als mein Bewusstsein auf und muss da ebenfalls als etwas Psychisches angesehen werden. Der erste Schritt, den ich über den naiven Realismus hinaus thue, besteht ja darin, dass ich alles Gegebene als Bestandtheil meines individuellen Ich auffasse. Die

Körper werden dadurch in der That, wie der übrige Bewusstseinsinhalt, zu psychischen Vorgängen.

Aber dieser Schritt ist doch eben nur der erste Schritt, der Solipsismus ist, wie wir gezeigt haben, nur ein Uebergangsstadium. Sobald dann weiter die Scheidung des individuellen Subjekts in das erkenntnisstheoretische Subjekt und das individuelle Ich-Objekt vorgenommen wird, muss, nachdem dem Bewusstsein das „mein“ genommen ist, auch sein psychischer Charakter fortfallen. Das Bewusstsein überhaupt als Voraussetzung alles Seins kann nicht mehr unter den Gesichtspunkt gestellt werden, ob es etwas Psychisches oder Physisches ist. Die durch den ersten Schritt „vergeistigte“ Welt zerfällt, als „Bewusstseinsinhalt überhaupt“, wieder wie vorher in psychische und physische Vorgänge. Nur „mein Bewusstsein“ und sein Inhalt wäre etwas Psychisches. Wenn etwas als Inhalt des Bewusstseins überhaupt bezeichnet wird, so ist damit über seinen psychischen oder physischen Charakter noch gar nichts gesagt.

Das Sprachgefühl hat vielleicht gegen diese Terminologie etwas einzuwenden. Werden doch auch von der Wissenschaft die psychischen Vorgänge geradezu als Bewusstseinsinhalte definirt. Ja, das Sprachgefühl wird uns noch grösseren Widerstand entgegensetzen, wenn wir, um auch die verschiedenen Bestandtheile des Bewusstseinsinhaltes zu charakterisiren, sie ebenso bezeichnen, wie die Psychologie die verschiedenen Bestandtheile des individuellen Ich-Objekts bezeichnet, und dabei verlangen, dass auch unter diesen Bezeichnungen nicht etwas Psychisches verstanden werden soll. Aber auch dies ist sachlich unvermeidlich. Wir haben keine anderen Worte dafür, die verständlich wären. Die Sprache hat für den erkenntnisstheoretischen Standpunkt keine Worte gebildet, und sie konnte es nicht. Die Ausdrücke, welche wir besitzen, um das unmittelbare Gegeben-Sein der Dinge zu bezeichnen, mussten unter den Voraussetzungen des naiven Dualismus zum Namen für Alles werden, was nicht Körper ist. Dadurch entsteht die Schwierigkeit, und noch ein Umstand von grösserer Bedeutung kommt hinzu. Das Thatsachenmaterial der Psychologie ist faktisch genau dasselbe, wie das der Erkenntnisstheorie,

es ist das unmittelbar Gegebene. Nur der Gesichtspunkt, unter dem es angesehen wird, ist ein anderer, und die Erkenntnisstheorie ist dadurch im Nachtheil, dass ihr Standpunkt der spätere ist: sie findet den Platz schon besetzt.

Wir würden also, um sprachliche Gewaltsamkeiten zu vermeiden, ganz neue Worte bilden müssen. Aber auch dies würde nicht viel helfen, da wir diese Worte doch nur durch das im Ich-Objekt als Thatsache Vorgefundene unter dem Hinweis darauf, dass es sich um einen Inhalt des Bewusstseins überhaupt handeln solle, erläutern könnten. Vielleicht bilden sich einmal auch für die Erkenntnisstheorie besondere Termini. Vorläufig ist sie dadurch, dass sie einerseits selbständige, von den psychologischen principiell verschiedene Gesichtspunkte hat, andererseits aber ihr Material nur Thatsachen entnehmen kann, die stets mit psychologischen Bezeichnungen schon versehen sind, gezwungen, sich mit mehrdeutigen Ausdrücken zu behelfen und in zweifelhaften Fällen stets hinzuzufügen, ob der Terminus psychologische oder erkenntnisstheoretische Bedeutung haben soll. Besonders das Wort Vorstellung können wir als erkenntnisstheoretischen Terminus garnicht entbehren, ohne in die grösste sprachliche Umständlichkeit zu verfallen. So müssen wir uns denn schon entschliessen, unter Vorstellung, wenn es sich dabei um einen Bewusstseinsinhalt überhaupt handelt, eventuell einen Körper zu verstehen.

Wir erkennen also die sprachliche Bedenklichkeit unserer Sätze an, behaupten aber um so entschiedener ihre sachliche Nothwendigkeit. Es muss ein Unterschied gemacht werden zwischen psychischem Sein und dem Bewusstseinsinhalt, dem immanenten Sein[1]). Die Welt ist kein psychischer Vorgang, auch wenn sie Bewusstseinsinhalt ist. Der Begriff des Psychischen hat nur im Gegensatz zum Physischen seinen Sinn, wie man

---

[1]) Die Scheidung dürfte auch für die Psychologie von Bedeutung sein, insbesondere für die Frage nach den „unbewussten“ psychischen Vorgängen. Wenn nämlich die psychischen Vorgänge als Bewusstseinsinhalte definirt werden, dann ist allerdings das unbewusste Psychische ein Widerspruch. Unter dem oben angeführten Gesichtspunkt dagegen ist es für die Einzelwissenschaften ebenso wenig ein Widerspruch wie ein unbewusster Körper.

umgekehrt von einem Physischen nur reden kann, wenn man dabei an den Gegensatz zum Psychischen denkt. Die Behauptung, alles ist Seele, ist ebenso unberechtigt wie die Behauptung, alles ist Körper. Spiritualismus (resp. Solipsismus) und Materialismus sind gleich unbegründbare metaphysische Systeme. Die Scheidung der Welt in physische und psychische Vorgänge gewinnt eine Bedeutung erst, wenn die Welt lediglich als Objekt betrachtet wird, also für die Einzelwissenschaften. Wie diese Scheidung dort zu machen ist, fragen wir hier nicht. Nur das müssen wir festhalten, dass der erkenntnisstheoretische Idealismus sie niemals aufheben kann. Das Körperliche ist ihm so „real" wie das Seelische, und nur das bestreitet er, dass „hinter" dem, was als Körper und Seele gegeben ist, noch eine transcendente Realität steckt.

Wer also das immanente Objekt, genannt individuelles Ich, das im Gegensatze zu anderen immanenten Objekten, genannt Körper, als etwas Psychisches bezeichnet werden muss, von dem Subjekt unterscheidet, das als Bewusstsein überhaupt Voraussetzung alles Seins ist und nichts Psychisches sein kann, für den muss der Idealismus frei sein von jedem absurden Beigeschmack. Es ergiebt sich hieraus auch mit voller Klarheit, wie wenig der Idealismus gegen den naiven Realismus gerichtet ist. Der naive Realismus kennt weder ein transcendentes Sein noch das Subjekt der Erkenntnisstheorie. Er ist überhaupt keine Theorie, die bekämpft werden könnte, sondern ein Complex von undurchdachten und unbestimmten Meinungen, die zum Leben ausreichen, und die man denen, die nur leben wollen, ruhig lassen kann. Auch gegen den Realismus der Einzelwissenschaften kämpft der Idealismus nicht. Auch sie kennen keine absolute Realität im Sinne eines transcendenten Seins, sondern kümmern sich nur um immanente Objekte, also Bewusstseinsinhalte. Und wenn sie ihre Objekte in den meisten Fällen auch nicht so nennen, so braucht man doch um Namen mit ihnen nicht zu streiten. Nur gegen einen erkenntnisstheoretischen Realismus wenden wir uns, d. h. gegen einen Realismus, der eingesehen hat, dass die Welt, soweit sie gegeben, Bewusstseinsinhalt ist, und der dennoch aus-

drücklich die Existenz einer anderen Wirklichkeit behauptet. Wir wenden uns, um es ganz allgemein auszudrücken, gegen jede Ansicht, welche die Sinnenwelt als „Erscheinung“ einer metaphysischen Realität auffasst, und wir können auch vor der Metaphysik nicht stehen bleiben, welche, im Anschluss an einige in der Kantischen Philosophie nicht überwundene dogmatische Reste, das transcendente Sein zu einem absolut unbestimmbaren X macht, zu einem Begriff, der lediglich als Negation in unser Denken einzugehen vermag.

So kommen wir schliesslich durch consequente Entwicklung einer Ansicht, die dem naiven Menschen zuerst als grösste Paradoxie erscheint, zu der nichts weniger als paradoxen Behauptung, dass die uns allen bekannte, räumlich-zeitliche Sinnenwelt die einzige Wirklichkeit ist, von der zu reden wir ein Recht haben. Nur darin weichen wir von der dem naiven Menschen geläufigen Meinung ab, dass wir hinzufügen: das Sein jeder Wirklichkeit muss als ein Sein im Bewusstsein angesehen werden.

X.

Erkennen als Vorstellen.

Ist hiernach das Transcendente überhaupt noch ein Problem? Wenn der erkenntnisstheoretische Idealismus so verstanden wird, wie wir soeben auseinandergesetzt haben, dann ist dadurch an den gewohnten Ansichten doch eigentlich nichts von Bedeutung geändert. Nur einige Bezeichnungen sind nicht mehr dieselben. Die Wirklichkeit wird Bewusstseinsinhalt genannt, sie bleibt aber nach wie vor die bekannte Welt, die aus körperlichen und geistigen Vorgängen besteht. Das individuelle Ich ist es nicht, von dem die Welt abhängig gemacht wird, es heisst Ich-Object und behält als solches die Stellung, die es immer hatte. Es ist ein kleiner Theil der Welt, der mit dem weltumfassenden Bewusstsein nichts zu thun hat. Das unpersönliche Bewusstsein ist zwar ein der naiven Meinung unbekannter Begriff, aber im Grunde auch nichts anderes als ein neuer Name für das Sein. Der erkenntnisstheoretische Idealismus erscheint demnach als eine vielleicht richtige,

aber ziemlich bedeutungslose Theorie, die weiter keine Consequenzen hat. Jedenfalls steht auch nach idealistischer Ansicht das individuelle Subjekt einer von ihm unabhängigen Welt gegenüber, wenn auch diese Welt keine transcendente ist.

Gewiss, so ist es, aber trotzdem ist die Frage, von der wir bei dieser Untersuchung ausgegangen sind, nicht beantwortet. Der vom Subjekt unabhängige Gegenstand der Erkenntniss ist nicht gefunden. Das Ich lässt sich nicht so in ein Objekt verwandeln, dass es auch als erkennendes Ich einer von ihm unabhängigen Welt gegenüberstände. Da bleibt es Subjekt, das zwar alles Individuelle als Objekt erkennt, aber niemals selbst zum erkannten Objekt werden kann. Wenn also auch die Bewusstseinswelt dem wollenden, handelnden und fühlenden Menschen genügt, so erscheint die Bedeutung des Erkennens durch den unwiderlegten Zweifel an einer transcendenten Welt völlig erschüttert. Man will, wenn man erkennt, immer etwas erkennen, und zwar etwas, das auch vom rein theoretischen Subjekte unabhängig sein muss, um einen Massstab zu bilden, nach dem man sich richten kann. Was sollen denn die Vorstellungen bezeichnen oder abbilden, wenn es nichts ausser den Vorstellungen giebt, wenn also das Original fehlt, mit dem das Bild übereinstimmt? „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Ueberzeugung, dass wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können. Gäbe es keine Sonne und keine Planeten ausser in der Vorstellung des menschlichen Geistes, so hätte sich der Streit für und wider den Copernikanischen Standpunkt der Weltbetrachtung um eine verhältnissmässig untergeordnete Sache: die bequemere Anordnung der astronomischen Gleichungen gedreht“ [1]).

In der That: wenn die Erkenntniss der Dinge in einer mehr oder weniger genauen Uebereinstimmung der Dinge mit den Vorstellungen besteht, dann muss es, falls es Erkenntniss geben soll, auch eine Welt transcendenter Dinge geben, nach denen die Vorstellungen sich richten. Sonst haben alle Vorstellungen, die heute andere sind, als sie gestern waren, gleichen Werth, und es hat

---

[1]) Riehl, Kriticismus II, 2. S. 128.

keinen Sinn mehr, von Erkenntniss zu reden. Es erscheint nur consequent, dass, wer einmal an der Realität transcendenter Dinge zweifelhaft geworden, sich der Welt gegenüber nicht mehr auf den rein theoretischen Standpunkt stellen will. Die Vorstellungen besitzen dann nur noch insofern Bedeutung, als sie mit Gefühlen der Lust oder Unlust verbunden sind und das Individuum zum Wollen und Handeln veranlassen. Im Handeln allein bekommt dann die Welt einen Sinn. Die Wissenschaft wird nur insoweit Werth behalten, als man hoffen darf, aus ihr für das Leben Nutzen zu ziehen.

Ist dies das letzte Wort der Erkenntnisstheorie? Es scheint fast so, da eine absolut unbezweifelbare Widerlegung der Ansicht, welche transcendente Dinge leugnet, nicht möglich ist. Das wird auch von Denkern zugestanden, die sich für berechtigt halten, an eine Welt transcendenter Dinge zu glauben[1]. Zum Glauben können wir aber auf keinen Fall unsere Zuflucht nehmen, weil wir ja unsere Aufgabe so gestellt haben, dass wir sehen wollen, wie weit das absolut unbezweifelbare Wissen reicht. Wir werden daher, wenn wir eine positive Antwort auf die Frage nach dem Gegenstande der Erkenntniss zu geben versuchen, nicht mehr darauf ausgehen, eine vom Bewusstsein unabhängige Welt von Dingen nachzuweisen, sondern zusehen, worauf eigentlich das Bedürfniss nach einer Welt von Dingen als dem Gegenstande der Erkenntniss beruht, ob nicht vielleicht durch eine Umbildung des Erkenntnissbegriffes dies Bedürfniss fortzuschaffen und dadurch das Problem zu lösen ist.

Noch haben wir immer den Gegensatz zwischen Sein und vorstellendem Bewusstsein vorausgesetzt, auf dem der gewohnte Erkenntnissbegriff aufgebaut ist. Auch hiergegen müssen wir unseren Zweifel richten. Daran zwar halten wir fest, dass die Bedeutung des Erkennens auf der Ueberzeugung beruht, dass wir eine an sich vorhandene Ordnung zu entdecken vermögen, denn wenn das Erkennen einen Sinn haben soll, so müssen wir etwas auch vom theoretischen Subjekt Unabhängiges dabei erfassen.

---

[1] Volkelt, Erfahrung und Denken. S. 61 f.

Insofern liegt allen Versuchen, die Annahme einer transcendenten Welt zu rechtfertigen, ein richtiger Gedanke zu Grunde. Aber muss die „Ordnung", die wir entdecken, eine Ordnung von Dingen, eine Wirklichkeit sein? Selbstverständlich ist dies nur unter der Voraussetzung, dass es die Vorstellungen sind, mit denen wir erkennen. Ein vorstellendes Erkennen bedarf einer absoluten Wirklichkeit, weil wir mit Vorstellungen nur dadurch ein vom erkennenden Subjekt Unabhängiges zu erfassen vermögen, dass sie Abbilder oder Zeichen einer Wirklichkeit sind. Welche Gründe aber haben wir dafür, dass das Erkennen durch Vorstellungen eine Wirklichkeit abbildet, und dass überhaupt in den Vorstellungen die Erkenntniss steckt?

Stellen wir uns wieder, um hierüber Klarheit zu gewinnen, auf den Standpunkt, den wir Alle einnehmen, bevor wir erkenntnisstheoretisch reflektiren. Meine Aufmerksamkeit ist nach Aussen gerichtet auf die Dinge, die mich umgeben. Ich sehe in der Sinnenwelt den Menschen als ein Ding räumlich getrennt von anderen Dingen, die ich die Gegenstände seiner Erkenntniss nenne. Die Existenz dieser Gegenstände ist natürlich vom Menschen völlig unabhängig. Ich nehme eine Wirkung von den Gegenständen auf den erkennenden Menschen an, denn ich würde ohne ein causales Band, welches die Erkenntniss vom Objekt zum Subjekt trägt, mir die Möglichkeit einer Beziehung zwischen diesen beiden Körpern nicht denken können. Und was ist das Resultat dieser Wirkung? Hier lässt mich meine Beobachtung, so weit sie sich auf die fremden Menschen bezieht, völlig im Stich, aber ich ergänze die Lücke durch Beobachtungen, die ich an mir selbst gemacht habe. Ich habe Vorstellungen. Durch die Wirkung der Dinge auf den fremden Körper werden also wohl auch Vorstellungen in dem Körper entstehen. Dann gehe ich wieder zur Beobachtung der fremden Subjekte über und schliesse aus ihren Aeusserungen, dass sie wissen, wie die Dinge beschaffen sind, die ich in ihrer Umgebung wahrnehme. So komme ich zu der Ansicht, dass die Erkenntniss aus Vorstellungen besteht, die in den Menschen durch Einwirken der Dinge hervorgebracht sind und mit den Dingen übereinstimmen. Da ich die fremden Menschen als völlig mit mir gleichartig betrachte,

so wirkt die Meinung von ihrem Erkennen zurück auf die von meinem eigenen. Ich fasse nun auch meine Vorstellungen als ein Abbild meiner Umgebung auf, und selbstverständlich sehe ich die Umgebung als etwas auch von meinen Vorstellungen völlig Verschiedenes und Unabhängiges an. Die Vorstellungen sind, wie ich das bei fremden Subjekten beobachten kann, in mir, die Dinge ausser mir. Es entsteht eine Verdoppelung der Welt, eine Spaltung des Seins in eine Wirklichkeit und eine Vorstellungswelt als deren Abbild.

Es muss hervorgehoben werden, dass diese Erkenntnisstheorie aus Beobachtungen entstanden ist, die ich zum grössten Theil an meinen Mitmenschen gemacht habe. Aus den Beobachtungen an mir selbst stammt nur das, was ich von dem Resultat des Processes weiss: ich habe Vorstellungen. Was aber den Weg betrifft, auf dem dieses Resultat zu Stande gekommen ist, und was die Bedeutung betrifft, welche dieses Resultat als Abbild einer Wirklichkeit hat, kann nur verständlich werden, wenn ich dabei an einen fremden Menschen im Raume denke, oder wenigstens mich selbst so betrachte, als wäre ich auch als erkennendes Subjekt ein Objekt, und zwar ein von den Gegenständen der Erkenntniss räumlich getrennter Körper. Wenn ich den Erkenntnissbegriff auf Beobachtungen gegründet hätte, die sich auf mein eigenes Erkennen beziehen, und dabei daran gedacht hätte, dass nicht nur die fremden Leiber, sondern auch der meine ein Objekt ist, würde ich dann darauf verfallen sein, die Vorstellungswelt in meinen Körper hinein zu versetzen und sie für etwas Anderes als die Dinge ausserhalb meines Körpers zu halten? Hätte ich dann meine Vorstellungen als Abbilder meiner Umgebung ansehen können?

So einfach, wie wir es dargestellt haben, sind die Ansichten vom Erkennen als einem Abbilden durch Vorstellungen allerdings heute nicht mehr. Man meint vielleicht, noch andere als die angegebenen Gründe zu haben, welche die Spaltung des Seins in Dinge und Vorstellungen nothwendig machen, aber wenn man dabei nicht mit ganz willkürlichen metaphysischen Annahmen operirt, muss man doch immer die Vorstellungen an einen anderen Ort als die Dinge versetzen. Durch Ueberlegungen mannigfacher Art glaubt man

auch zu wissen, dass das Abbild der Dinge kein adäquates sein kann, oder man nimmt sonst noch Variationen mit der Abbildtheorie vor. Im Princip wird aber dadurch an ihr nichts geändert. Dass sie, sobald die einfachsten erkenntnisstheoretischen Ueberlegungen hinzutreten, problematisch werden muss, ist nicht schwer zu zeigen. Wer sich klar macht, dass der Raum selbst ein Bewusstseinsinhalt ist, kann, um nur diesen einen Punkt hervorzuheben, das erkennende Subjekt nicht mehr für ein Ding im Raume halten, und damit muss die Scheidung der Welt in Abbild und Original fallen gelassen werden. Dann kann das Erkennen kein Abbilden mehr sein, denn ein Abbild muss von seinem Original räumlich getrennt sein, wenn das Wort abbilden nicht seinen Sinn verlieren soll. Schon mit der Einsicht, dass die Vorstellungen nicht in einem körperlichen Subjekte sind, ist die auf Beobachtungen an fremden Menschen gestützte Theorie principiell unverträglich.

Vor Kurzem hat R. Avenarius[1]) von anderen Gesichtspunkten aus die „Introjektion“ oder die „Einlegung“ der Erkenntniss in den Menschen als Variation des „natürlichen“ Weltbegriffes bekämpft und ihre „Ausschaltung“ verlangt. Wir stimmen mit Avenarius in diesem Punkte völlig überein, meinen aber, dass er den Begriff der Introjektion viel zu weit gefasst und damit eine andere „Variation“ des Weltbegriffes vorgenommen hat, durch die er einen Mangel der meisten erkenntnisstheoretischen Untersuchungen geradezu zum Princip der Erkenntnisstheorie erhebt. Durch eine Anknüpfung an seinen Standpunkt lässt sich vielleicht am Leichtesten zeigen, worin der principielle Irrthum jeder Erkenntnisstheorie besteht, welche in den Vorstellungen Erkenntniss sieht. Avenarius hält auch unsern Satz, dass alles Sein Bewusstseinsinhalt ist, für eine Art der Introjektion. Hier scheinen doch nur wegen des sprachlichen Ausdrucks Bewusstseins*inhalt* zwei Dinge zusammengebracht, die gar nichts mit einander zu thun haben. Der erkenntnisstheoretische Idealismus, wie wir ihn verstehen, wird durch die Bekämpfung der Introjektion so wenig getroffen, dass er viel-

---

[1]) Der menschliche Weltbegriff.

mehr das einzige Mittel ist, um die Spaltung des Seins in Vorstellungen und Dinge und deren Vertheilung auf zwei verschiedene Raumtheile gründlich zu beseitigen, ohne dabei die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniss aufzugeben. AVENARIUS nämlich schaltet nicht nur die „Introjektion", sondern auch das erkennende Subjekt einfach aus und betrachtet die Welt lediglich als Objekt. Dass dies ein „natürlicher" Weltbegriff ist, müssen wir entschieden bestreiten. Es ist dies lediglich die einseitige Betrachtungsweise der Einzelwissenschaften, die gerade von der Erkenntnisstheorie ihre Ergänzung verlangt. Gewiss ist auch das „Ich-Bezeichnete" ein „Vorgefundenes", also ein Objekt, wenigstens in dem Sinne, wie wir das oben gezeigt haben, aber vorgefunden von wem? Ohne ein erkennendes Subjekt giebt es Erkenntniss ebenso wenig, wie ohne einen Gegenstand. Die Aufgabe gerade der Erkenntnisstheorie wird es sein, vom Subjekt auszugehen, um zu begreifen, was Erkenntniss ist, im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, welche sich um diese Frage nicht kümmern und daher nur die Objekte berücksichtigen.

Wenn wir dies festhalten, so sehen wir, warum es nicht die Vorstellungen sein können, in denen wir Erkenntniss besitzen. So lange man die Erkenntniss in Vorstellungen sieht, kommt das erkennende Subjekt in dem Erkenntnissbegriff noch gar nicht vor, denn Vorstellungen sind wie die Dinge, die wir durch sie erkennen sollen, Objekte. Die Ansicht vom vorstellenden Erkennen hat es also nicht mit dem Verhältniss des Subjekts zum Objekte, sondern mit dem Verhältniss zweier Objekte zu einander zu thun [1]). Selbst wenn man meinen sollte, dass auch ohne räumliche Trennung es einen Sinn habe, von einem Abbild des Dinges durch eine Vorstellung zu sprechen, so wäre die Vorstellung auch dann noch keine Erkenntniss. Es würde immer noch ein Subjekt nöthig sein, um die Uebereinstimmung zu erkennen, und diese Erkenntniss könnte nicht wieder eine Vorstellung sein, weil dann eine neue Ueber-

---

[1]) Wir dürfen uns auch nicht darüber wundern, wenn diese Erkenntnisstheorie dort vollkommen scheitert und ein „Welträthsel" constatirt, wo sie erklären soll, wie ein Objekt es antängt, in einem andern Objekte ein Abbild von sich als Inhalt eines Bewusstseins hervorzubringen.

einstimmung erkannt werden müsste u. s. w. bis in's Unendliche. Das Erkennen kann also nicht Vorstellen sein.

Es war nun auch bereits Aristoteles bekannt, dass Wahrheit nicht eigentlich in den Vorstellungen, sondern immer nur in Urtheilen enthalten ist, und wir hätten daher von vornherein sagen können, dass es Urtheile sein müssen, in denen wir die Erkenntniss besitzen. Dies ändert jedoch an der Sache wenig und vermag jedenfalls das Bedürfniss nach einer absoluten Wirklichkeit als dem Gegenstand der Erkenntniss nicht hinweg zu schaffen, so lange man meint, dass die Urtheile nur durch Verknüpfung oder Zerlegung der Vorstellungen das Vorgestellte „aussagen". Denn dann kommt es schliesslich beim Erkennen doch immer auf die Vorstellungen an, und es bleibt also Alles beim Alten. Das Problem ist nur zurückgeschoben: die Urtheile bilden gewissermassen die Vorstellungen ab. Damit aber können wir uns nicht begnügen, denn was giebt den abgebildeten Vorstellungen ihre Bedeutung als Erkenntniss? Auch die Urtheile, so scheint es, müssen sich wenigstens indirekt nach einem transcendenten Sein richten, um Erkenntniss zu liefern.

Sollte aber vielleicht die Ansicht, wonach die Urtheile lediglich in anderer Form denselben Gedanken wie die Vorstellungen ausdrücken, irrig sein? Sollte es möglich sein, das Urtheil als einen Vorgang von einer selbständigen Bedeutung zu erweisen? Dies würde unserer Untersuchung einen neuen Weg zeigen. Wenn wir auch auf eine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Welt verzichten müssen, so lässt sich vielleicht ein Nachweis für ein vom urtheilenden Subjekt Unabhängiges führen, das, wenn es auch keine transcendente Wirklichkeit ist, doch genügt, um einen über den Bewusstseinsinhalt hinaus reichenden Massstab für das Erkennen zu bilden. Ein solcher Nachweis wäre eine Antwort auf die Frage nach dem Gegenstande der Erkenntniss.

Eine Schwierigkeit liegt allerdings bereits in dieser Fragestellung. Wir identificirten früher das rein theoretische Subjekt mit dem unpersönlichen Bewusstsein überhaupt. Das war, wie wir gezeigt haben, nothwendig, so lange wir das theoretische Subjekt nur als vorstellendes Subjekt betrachteten. Kann auch

das urtheilende Subjekt als ein unpersönliches Bewusstsein betrachtet werden? Ist das urtheilende Subjekt nicht immer Ich, und ist das Ich nicht immer individuell? Wir wollen diese Frage an dieser Stelle nicht beantworten, sondern das Verhältniss des urtheilenden Subjekts zum individuellen Ich-Objekt zunächst unbestimmt lassen. Schon der sprachlichen Einfachheit wegen werden wir das Wort Ich gebrauchen, auch wenn vom rein erkennenden Subjekt die Rede ist. Wir sehen vorläufig nur, was jedes Individuum für sich konstatiren kann, und untersuchen dann erst, ob die gewonnenen Resultate gültig bleiben, wenn wir auch das über den unpersönlichen Charakter des erkennenden Subjekts Gesagte ausdrücklich in Betracht ziehen. Wir wollen jetzt nur wissen, was vorgeht, wenn wir urtheilen.

Das Wort Urtheil gebrauchen wir natürlich nur für Denkgebilde, auf welche die Prädikate wahr oder falsch angewendet werden können. Die HUME'sche Trennung der Aussagen über relations of ideas von denen über matters of fact dagegen, die neuerdings RIEHL[1]) als Unterscheidung der „begrifflichen Sätze" von den eigentlichen Urtheilen, und v. KRIES[2]) (mit glücklicherer Terminologie als die der „Beziehungs-" von den „Realurtheilen") für die Logik und die Erkenntnisstheorie verwerthet haben, berücksichtigen wir hier nicht. Es kommt für uns darauf an festzustellen, was überall vorliegt, wo etwas als wahr behauptet wird, und wir können daher nur auf einen ganz allgemeinen Begriff des Urtheils ausgehen, der das enthält, was in jeder Erkenntniss, wovon sie auch handeln möge, steckt. Ja, es muss sich sogar, wenn unser Problem gelöst sein soll, ergeben, dass der principielle Gegensatz zwischen Urtheilen, die „nur" die Beziehung unserer Vorstellungen betreffen, und denen, die etwas über die „Wirklichkeit" aussagen, unter erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkten als ein ursprünglicher gar nicht vorhanden ist, sondern als ein abgeleiteter erst bei specielleren Fragen eine Bedeutung gewinnen kann.

---

[1]) Beiträge zur Logik.

[2]) Ueber Real- und Beziehungs-Urtheile. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XVI, 3. S. 253 ff.

XI.

Vorstellen und Urtheilen.

Es ist eine der werthvollsten Einsichten neuerer logischer und psychologischer Untersuchungen, dass überall da, wo es sich um wahr oder falsch handelt, es mit einem blossen Beziehen, Ineinssetzen, Verknüpfen der Vorstellungen nicht gethan ist, sondern dass im Urtheil zu den Vorstellungen oder den Vorstellungsverbindungen noch ein Element hinzutritt, das nicht als ein vorstellungsmässiges angesehen werden kann. Von verschiedenen Seiten ist in neuerer Zeit für dies übrigens durchaus nicht neue, aber fast vergessene und jedenfalls in seiner Tragweite nicht gewürdigte Factum der Nachweis in überzeugender Weise geführt.

Nehmen wir, um uns zunächst die psychologischen Thatsachen zu vergegenwärtigen [1]), ein bestimmtes, möglichst einfaches Beispiel. Ich höre Musik und suche mich ganz in sie zu versenken. Dann kann es vorkommen, dass durch einen Zeitraum hindurch Töne in meinem Bewusstsein auf einander folgen, ohne dass ich auch nur einmal das Urtheil zu fällen brauche, dass die Töne aufeinander folgen. Andererseits aber kann ich, während ich Töne höre, zu jeder Zeit, wenn es mir gerade einfällt, auch ein Urtheil darüber bilden. Das blosse Hören von Tönen und ein Urtheil über die Töne sind offenbar zwei völlig verschiedene psychische Zustände. Der Unterschied liegt aber nicht in den gehörten Tönen selbst, so dass etwa im Urtheil die Töne mit grösserer Klarheit und Schärfe vorgestellt würden. Es kann beim Anhören eines Musikstückes mein ganzes Bestreben darauf gerichtet sein, von den Tönen auch nicht das Geringste zu verlieren, und doch braucht dabei niemals ein Urtheil über die Töne vorzukommen. Der beurtheilte Inhalt wird vielleicht sogar, wenn ich urtheile, an Klarheit und Schärfe eine Einbusse erleiden, weil meine Aufmerksamkeit dann auch auf das Urtheil und nicht nur auf die Töne gerichtet ist. Es kann auch über ganz unbestimmte

---

[1]) Unter psychologischen Gesichtspunkten hat vor allem Franz Brentano in seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ S. 266 ff. jedenfalls das eine gezeigt, dass urtheilen nicht vorstellen ist.

und schwache Geräusche ebenso geurtheilt werden wie über starke, bestimmte und klare Töne. Jedenfalls kann ich, wenn ich urtheile, dass zwei Töne aufeinander folgen, genau dieselben Töne und dieselbe Beziehung zwischen ihnen vorstellen, wie wenn ich die Töne nur nacheinander höre, ohne zu urtheilen. Diese Thatsache genügt, um zu zeigen, dass zu den vorgestellten Tönen noch etwas hinzutreten muss, was aus den Vorstellungen ein Urtheil macht.

Auch von logischen Gesichtspunkten aus ergiebt sich, dass das Urtheil nicht als ein rein vorstellungsmässiges Gebilde betrachtet werden kann. SIGWART erkannte [1]), dass in den negativen Urtheilen es sich nicht um die bloss vorgestellte Beziehung eines Subjekts zu einem verneinenden Prädikate handele, sondern dass die Verneinung in der Abweisung der „Zumuthung“ bestehe, Subjekt und Prädikat mit einander zu verknüpfen. Subjekt und Prädikat würden im verneinenden Urtheil ganz in derselben Weise gedacht wie im positiven, jedes Urtheil bestehe aus Subjekt, Prädikat und dem Gedanken ihrer Einheit. Im verneinenden Urtheil komme zu diesen drei Elementen ein viertes hinzu, „welches dem Versuche wehrt, jene Synthese als eine gültige zu vollziehen, dem ganzen Satze ihr Nein! entgegenhält“ [2]). Diese Einsicht ist allerdings von SIGWART auch neuerdings auf das negative Urtheil beschränkt worden. Im positiven Urtheil soll es kein dem Nein zu coordinirendes Ja, sondern nur die drei vorstellungsmässigen Elemente geben.

Einen Schritt weiter geht LOTZE [3]). Nach ihm werden über die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zwei entgegengesetzte „Nebenurtheile“ gefällt, welche entweder die Gültigkeit oder die Ungültigkeit dieser Beziehung aussagen. Hiermit ist auch für das positive Urtheil das Vorhandensein eines Elementes behauptet, das zu der blossen Vorstellungsbeziehung noch hinzukommt, und das nicht vorstellungsmässiger Natur sein kann, weil, wenn das

---

[1]) Uebrigens bereits vor BRENTANO in der ersten Aufl. seiner „Logik“, I, S. 119 ff.

[2]) SIGWART, Logik I, zweite Aufl. S. 154.

[3]) System der Philosophie I, Logik, zweite Aufl. S. 61.

Nebenurtheil wiederum nur eine vorgestellte Beziehung enthalten würde, ein neues Nebenurtheil nöthig wäre, um seine Gültigkeit auszusagen, und dadurch eine unendliche Reihe von Nebenurtheilen entstehen müsste. Allerdings sieht LOTZE in der rein vorstellungsmässigen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat noch den wesentlichen Bestandtheil des Urtheils. Erst BERGMANN [1]) behandelte Bejahung und Verneinung nicht als Nebenurtheile, sondern als das „kritische Verhalten", das die bloss vorgestellte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat überhaupt erst zum Urtheil macht. Und aus dieser Einsicht zog er die Consequenz, dass das Urtheil nicht lediglich als ein „theoretisches" Verhalten angesehen werden dürfe, sondern als „eine Aeusserung der Seele, an welcher ihre praktische Natur, das Begehrungsvermögen, betheiligt" sei.

Die durchsichtigste und zugleich umfassendste Gestalt ist endlich dieser Auffassung des Urtheils von WINDELBAND [2]) gegeben worden. Er unterscheidet zwischen Urtheil und Beurtheilung. Die Urtheile sind die rein theoretischen Vorstellungsverbindungen, welche erst durch eine Beurtheilung für wahr oder falsch erklärt werden. Soweit unser Denken auf Erkenntniss, d. h. auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urtheile einer Beurtheilung, welche in der Bejahung, weil die Tendenz wahr zu sein, selbstverständlich ist, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck findet, in der Verneinung auch sprachlich besonders bezeichnet wird. „Alle Sätze der Erkenntniss enthalten somit bereits eine Combination des Urtheils mit der Beurtheilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswerth durch die Affirmation oder Negation entschieden wird."

Den Satz, dass jedes Urtheil, auch das positive, nicht nur aus vorstellungsmässigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist [3]),

[1]) Allgemeine Logik I. Reine Logik S. 46, vgl. auch: Die Grundprobleme der Logik. S. 11f.

[2]) Präludien S. 29ff. und: Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. (In den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. S. 169ff.)

[3]) Auch RIEHL hat neuerdings diese Ansicht vertreten in seinen Beiträgen zur Logik, S. 15f. „Sie (d. h. die „Aussage") erweist sich jenen geistigen Acten verwandt, die wir mit dem allgemeinen Namen der Be-

müssen wir auch SIGWART gegenüber, der mit seiner Lehre vom negativen Urtheil diesen Gedanken die Bahn gebrochen hat, aufrecht erhalten. Der Unterschied zwischen dem negativen und dem positiven Urtheil, der nach ihm besteht, ist vorhanden, aber er ist nur ein psychologischer. Das positive Urtheil ist neben dem negativen das ursprünglichere. Wenn ich z. B. sage: die Sonne leuchtet, so kann allerdings keine Rede davon sein, dass hier das Bewusstsein über die Gültigkeit, also das Bejahen, dem blossen Beziehen der Vorstellungen auf einander erst zeitlich nachkomme, aber daraus folgt durchaus nicht, dass hier ein Ja neben den vorstellungsmässigen Bestandtheilen überhaupt nicht vorhanden ist. Das Ja kann und muss in manchen Fällen, psychologisch betrachtet, mit den Vorstellungen völlig verschmolzen auftreten und kann trotzdem in logischer Hinsicht sich als ein dem Nein im negativen Urtheile zu coordinirendes, selbständiges Element des positiven Urtheils ergeben.

Eines kann man jedenfalls mit Sicherheit behaupten: Jedes positive Urtheil lässt sich, ohne den Sinn des darin Ausgesagten irgend wie zu verändern, so darstellen, dass eine Bejahung, abgesondert von den vorstellungsmässigen Bestandtheilen, darin deutlich hervortritt. SIGWART selbst giebt die Möglichkeit einer solchen Umwandlung zu [1]), und damit schon ist die Frage, soweit sie für uns in Betracht kommt, eigentlich entschieden. Man braucht nur den Versuch zu machen, ein positives Urtheil zu verneinen. Man braucht nur am hellen Mittag zu fragen: scheint die Sonne wirklich? und sofort wird mit einem energischen Ja dieser Zweifel abgewehrt werden. Damit ist nur gewissermassen das Urtheil verstärkt oder intensiver geworden. Diese Verstärkung kann aber weder die Vorstellung des Scheinens, noch die der Sonne, noch die Beziehung beider auf einander, sondern nur das Ja betreffen, das nicht erst durch die Umwandlung als etwas ganz neues hinzugekommen ist, sondern schon vorher als „viertes Element" in dem Urtheil gesteckt hat, denn nur als psychische Zustände angesehen sind die beiden

---

urtheilung bezeichnen". „Der eigentliche Act des Urtheilens tritt zu der Vorstellung, über die er ergeht, hinzu."

[1]) Die Impersonalien. S. 59.

Urtheile „die Sonne scheint“ und „ja! die Sonne scheint“ von einander verschieden, logisch d. h. auf das hin angesehen, was sie als wahr aussagen, sind sie völlig identisch. Wenn das Ja nicht in dem ersten Urtheile steckte, so wäre ferner auch gar nicht zu sehen, wie die Frage, ob die Sonne scheint, von dem Urtheile, dass sie scheint, unterschieden werden sollte, denn die vorstellungsmässigen Bestandtheile sind ja in beiden Fällen dieselben. SIGWART sagt allerdings: ich kann nicht fragen, ob die Sonne scheint, und das ist in dem Sinne richtig, dass, wenn ich die Sonne sehe, ich nicht wirklich im Zustande der Ungewissheit sein kann, ob sie scheint. Wohl aber ist die Frage: „scheint die Sonne?“ ein Gedanke, den ich verstehe, auch wenn die Sonne scheint, und in diesem Gedanken habe ich die vorstellungsmässigen Bestandtheile des Urtheils nicht nur begrifflich, sondern auch faktisch von der hinzukommenden Bejahung getrennt im Bewusstsein. Wäre das nicht möglich, so würde ich die Frage, die etwa ein Blinder an mich richtet, am hellen Tage nicht verstehen können.

Allerdings können wir die Bejahung niemals als einen isolirten Akt im Bewusstsein haben. Aber das ist mit der Verneinung ebenso. Auch sie kann nur zusammen mit den vorstellungsmässigen Bestandtheilen im Bewusstsein sein. Nur der Umstand, dass die Verneinung einem Bejahungsversuche zeitlich folgt, während die Bejahung in sehr vielen Urtheilen mit den vorstellungsmässigen Bestandtheilen zugleich auftritt, lässt es begreiflich erscheinen, warum die eigenthümliche, von allem Vorstellen so ganz verschiedene Natur des Urtheils bei den negativen Urtheilen deutlicher hervortritt. Das kann aber die Logik, welche die Urtheile unter dem Gesichtspunkte ihrer Wahrheit betrachtet, nicht darin hindern, auch die Bejahung als ein nichtvorstellungsmässiges Element im positiven Urtheil anzuerkennen.

Giebt es nun aber neben der Bejahung und der Verneinung nicht noch eine dritte Klasse von Urtheilen, die weder bejahend noch verneinend sind, und in denen daher das nichtvorstellungsmässige Element nicht nachzuweisen wäre? LOTZE[1]) hat die Frage

[1]) Logik. S. 61.

der Bejahung und Verneinung coordiniren wollen, und das ist von dem Standpunkt aus, der in der bloss vorgestellten Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat das dem Urtheil Wesentliche erblickt, ganz consequent. Die Frage enthält genau dieselben vorstellungsmässigen Bestandtheile wie das Urtheil. Aber da sie weder wahr noch unwahr sein kann, können wir sie nicht als ein Urtheil betrachten.

Dagegen hat WINDELBAND[1]) gemeint, wenn Jemand den Versuch gemacht, eine Frage zu beantworten, und eingesehen habe, dass diese Frage nicht entschieden werden könne, dann suspendire er die Beurtheilung, urtheile aber doch und zwar problematisch. Den Zustand, aus dem heraus ein solches problematisches Urtheil gefällt wird, nennt WINDELBAND „kritische Indifferenz“ im Gegensatze zur „totalen Indifferenz“ als demjenigen Zustande, in dem wir uns den Vorstellungen gegenüber überhaupt nicht urtheilend verhalten. In dieser Weise kritisch indifferent verhalten wir uns danach, wenn wir z. B. behaupten, dass die Annahme eines Dinges an sich weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Es ist hier nicht der Ort zu entscheiden, ob man gut thun würde, ein solches problematisches Verhalten ein Urtheil über das Ding an sich zu nennen, wir müssen nur das Eine feststellen, worauf es für uns hier ankommt, dass jedenfalls kein „problematisches Urtheil“ gefällt werden kann, wenn nicht bejahende oder verneinende Urtheile vorangegangen sind, auf denen die Wahrheit des problematischen Urtheils beruht. Das zeigt schon der Ausdruck „kritische Indifferenz“, der streng genommen eine contradictio in adjecto ist. Total indifferent verhalte ich mich einer Vorstellungsbeziehung gegenüber, wenn ich, wie in dem oben gebrauchten Beispiel, Töne höre, ohne zu urtheilen. Kritisch indifferent verhalte ich mich einer Vorstellungsbeziehung gegenüber, die in einer Frage an mich herantritt, nur dann, wenn ich das negative Urtheil gefällt habe, dass ich diese Frage nicht entscheiden kann. Jedenfalls beruht also auch der Satz, dass das Sein transcendenter Dinge problematisch

---

[1]) Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. S. 185 ff.

ist, wenn er den Anspruch macht, wahr zu sein, auf einer Bejahung oder Verneinung; und darauf allein kommt es an.

Wir können also behaupten, dass es nicht möglich ist zu urtheilen, ohne zu bejahen oder zu verneinen, oder wenigstens vorher bejaht oder verneint zu haben, und wir werden daher die rein vorstellungsmässigen Bestandtheile des Urtheils, die z. B. in der Vorstellung der scheinenden Sonne, in der Frage: „scheint die Sonne?“ und in den Urtheilen: „die Sonne scheint“ und: „die Sonne scheint nicht“ genau dieselben sind, als blosse Vorstellungsbeziehung von einem wirklichen Urtheil trennen, in dem erst durch Bejahung oder Verneinung die Vorstellungsbeziehung zu etwas gemacht ist, worauf die Prädikate wahr oder unwahr Anwendung finden können.

XII.

Das Erkennen als Anerkennen.

Die Untersuchung hat uns in Gebiete geführt, welche scheinbar von dem Ziel abliegen, dem wir zustreben. Doch nur scheinbar. Es war uns so lange nicht gelungen, einen Gegenstand der Erkenntniss zu finden, als wir dabei vom lediglich vorstellenden Subjekt ausgingen. Wir mussten dies, weil das theoretische Subjekt als vorstellendes Subjekt gilt, und ja nur etwas, das vom theoretischen Subjekt unabhängig ist, Gegenstand der Erkenntniss sein kann. Wie aber, wenn sich zeigen lässt, dass auch das rein theoretisch erkennende Subjekt weit davon entfernt ist, nur vorzustellen?

Jede Erkenntniss beginnt mit Urtheilen, schreitet in Urtheilen fort und kann nur in Urtheilen bestehen. Damit erweist sich das Erkennen als ein Prozess, von dem ein Bejahen oder Verneinen unabtrennbar ist, oder der seinem Wesen nach geradezu als ein Bejahen oder Verneinen aufgefasst werden muss, denn erst durch Bejahen oder Verneinen wird ja aus den Vorstellungen etwas Wahres oder Falsches, d. h. Erkenntniss. Es zeigt sich also auch unter diesem Gesichtspunkt, dass die Vorstellungen keine selbständige Bedeutung für das Erkennen haben. Erken-

nen ist Bejahen oder Verneinen. Wir wollen versuchen, die Consequenzen hieraus kennen zu lernen.

Es ist Aufgabe der Psychologie, das Verhältniss des Urtheils zu den anderen Bestandtheilen des Seelenlebens allseitig festzustellen. Wir heben hier nur einen Punkt hervor, um das Urtheil, das wir bisher nur negativ als nicht vorstellungsmässig bezeichnet haben, näher zu charakterisiren. Wir müssen vorher jedoch, um unsere Untersuchung von allen psychologischen Theorien unabhängig zu machen, einen kleinen Vorbehalt vorausschicken. Wenn wir das Urtheil als ein nicht vorstellungsmässiges Verhalten bezeichnen, so soll das nicht heissen, dass wir darin etwa mit BRENTANO eine andere Art der Beziehung des Bewusstseins zu seinem Objekte sehen, als wie sie im Vorstellen vorliegt. Diese Behauptung wäre für uns viel zu voraussetzungsvoll. Es wäre ja möglich, dass das Urtheil sich vom Vorstellen nur dadurch unterscheidet, dass im Urtheile, ebenso wie wir das schon für das Wollen bemerkten, Elemente in das Bewusstsein treten, die zwar nicht ausdrücklich von uns als vorstellungsmässig bemerkt werden, sich einer genaueren psychologischen Analyse aber doch als vorstellungsmässig ergeben. Es könnten das ja, um an neueste Theorien zu erinnern, Spannungsempfindungen in unseren Muskeln sein, die dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, erscheinen [1]). Jede Psychologie, welche rein sensualistisch sein will, wird zeigen müssen, dass auch das Urtheil, als psychischer Zustand betrachtet, nichts anderes als ein Empfindungscomplex ist. Aber sie wird dies auch von unseren Willensakten und von unseren Gefühlen nachweisen wollen, und daher brauchen wir uns um diese Theorien hier nicht zu kümmern, wo wir nur untersuchen, zu welcher Gattung von psychischen Vorgängen das Urtheil gehört, wenn wir solche Zustände, in denen wir uns theilnahmlos betrachtend verhalten, von solchen unterscheiden, in denen wir an unserem Bewusstseinsinhalte, als einem für uns werthvollen, Antheil nehmen, oder — vorsichtiger ausgedrückt —

---

[1]) Vergl. MÜNSTERBERG, Beiträge zur experimentellen Psychologie. Heft 3. S. 30, S. 111f. u. a.

zu nehmen scheinen. Wir wollen lediglich eine Thatsache feststellen, welche auch eine rein sensualistische Theorie nicht bestreiten kann.

Wenn wir wollen, so begehren wir entweder etwas, oder wir verabscheuen es. Wenn wir fühlen, so fühlen wir entweder Lust, die uns angenehm, oder Schmerz, der uns unangenehm ist. Es handelt sich also beim Wollen und Fühlen um ein entweder-oder, das nicht vorhanden ist, wenn wir nur vorstellen. Dies entweder-oder liegt auch beim Urtheilen vor. Das Urtheil geht nicht auf in einem theilnahmlosen Betrachten, sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein Billigen oder Missbilligen zum Ausdruck. So lange die Vorstellungen nur vorgestellt werden, kommen und gehen sie, ohne dass wir uns um sie kümmern. Aber, wie wir sie als angenehm oder unangenehm fühlen, wie wir sie begehren oder verabscheuen, wenn wir wollen, so stimmen wir ihnen zu oder weisen sie ab, wenn wir urtheilen. Während also die geläufige Ansicht im Denken und Erkennen das Vorstellen und Urtheilen als zusammengehörig fasst und dem Fühlen und Wollen gegenüberstellt, so meinen wir, dass, wenn eine solche Eintheilung der psychischen Vorgänge gemacht werden soll, das Vorstellen in die eine Klasse, und das Urtheilen, Fühlen und Wollen als zusammengehörig in die andere gebracht werden muss. Es steckt auch im Urtheil, und zwar als das Wesentliche, ein „praktisches“ Verhalten, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt, in der Verneinung etwas verwirft.

Weil nun, was für das Urtheil gilt, auch für das Erkennen gelten muss, so ergiebt sich aus der Verwandtschaft, die das Urtheil mit dem Wollen und dem Fühlen hat, dass es sich auch beim rein theoretischen Erkennen um ein Stellungnehmen zu einem Werthe handelt. Nur Werthen gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen Sinn. Was ich bejahe, muss mir gefallen, was ich verneine, muss mein Missfallen erregen. Das Erkennen also ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle, d. h. durch Lust oder Unlust. So fremdartig dies klingen mag, so ist es doch nur die unbezweifelbare Consequenz der Lehre, dass im Urtheil zu den Vorstellungen eine Beurtheilung hinzutritt, durch welche aus den Vorstellungen über-

haupt erst Erkenntniss wird. Es ist psychologisch nicht denkbar, dass etwas anderes als ein Gefühl zur Zustimmung oder Abweisung veranlassen könnte. Das muss auch von denen zugegeben werden, die Erkenntniss in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande sehen. Sie werden nicht behaupten können, dass die Uebereinstimmung für sie jemals zu einem Kriterium der Wahrheit werden kann. Nicht nur, weil die Dinge selbst niemals mit den Vorstellungen verglichen werden, wird auch für sie ein unmittelbares Gefühl das Kriterium sein, mit Hülfe dessen sie entscheiden, ob ihr Erkennen seine Aufgabe erfüllt hat, sondern auch wenn die Dinge zum Vergleich mit den Vorstellungen herangezogen werden könnten; würde das Erkennen doch nicht über das gefühlsmässige Kriterium hinaus zu einem anderen gelangen, weil ja das Urtheil, dass die Dinge mit den Vorstellungen übereinstimmen, auch nur dann bejaht werden könnte, wenn es sich durch ein Gefühl der Anerkennung, der Bejahung aufdrängt.

Auf welchem erkenntnisstheoretischen Standpunkt man also auch stehen mag, dies bleibt stets sicher: auf einem Gefühl muss schliesslich jede Ueberzeugung, erkannt zu haben, beruhen. Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntniss leiten. Der Erkenntnissakt selbst kann nur in der Anerkennung des Werthes der Gefühle bestehen. Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen. Das kann nur übersehen werden, wenn man das Urtheil für ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen hält und nicht darauf achtet, dass der eigentliche Kern des Urtheils, das Bejahen und Verneinen, ein Billigen oder Missbilligen ist.

Um das Charakteristische dieses Erkenntnissbegriffs hervorzuheben, weisen wir noch einmal auf die Gedanken hin, mit denen Dilthey die Frage nach der Realität der Aussenwelt zu lösen versucht hat. Er verlangt, dass nicht von einem rein vorstellenden Bewusstsein bei diesem Probleme ausgegangen werden soll, und er hat auch früher an anderer Stelle[1]) ganz im Allgemeinen der Erkenntnisstheorie vorgeworfen, dass sie die Erkenntniss aus einem dem blossen Vorstellen angehörigen That-

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften.

bestand erklärt. Diesem Vorwurf stimmen wir jetzt unbedingt zu. Erkennen ist nicht Vorstellen. Dagegen können wir noch immer nicht zugeben, dass nicht nur der erkennende sondern der ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte der Untersuchung der Erkenntniss und ihrer Begriffe zu Grunde gelegt werden muss. Es mag zwar dagegen nichts einzuwenden sein, so lange es sich nur um die psychologische Genesis dieser Begriffe handelt. Sobald aber in der Erkenntnisstheorie die Gültigkeit der Begriffe in Frage kommt, ist es durchaus nothwendig, das erkennende Subjekt zu isoliren und abgesondert zu betrachten. Es schadet nichts, wenn in seinen Adern nicht „wirkliches Blut", sondern nur „der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denkthätigkeit" rinnt. Wir wollen ja nur die Leistungen des Denkens kennen lernen. Nicht in der einseitig intellektualistischen Auffassung, sondern in der falschen Auffassung des Intellekts und der Erkenntniss liegt der Fehler. Das Faktum gilt es hervorzuheben, dass die Vernunft, die Denkthätigkeit selbst, auch wenn sie völlig isolirt betrachtet wird, weit davon entfernt ist, nur Vorstellen zu sein.

Nur so lange also der Intellekt als reines Vorstellen angesehen wird, ist bei intellektualistischer Deutung des „Satzes der Phänomenalität" eine Lösung des Transcendenzproblems unmöglich. Rechnet man aber zum Intellekt das Urtheil, so gewinnt auch bei intellektualistischer Deutung unsere Frage nach dem Gegenstande der Erkenntniss ein anderes Ansehen. Das Bedürfniss nach einer transcendenten Wirklichkeit, deren Zeichen oder Abbilder die Vorstellungen sein sollen, ist dann nicht mehr vorhanden. Das erkennende Subjekt kann nicht durch Vorstellungen sondern nur durch Bejahen oder Verneinen das in seinen Besitz bringen, was es beim Erkennen sucht. Der Weg, den wir einzuschlagen haben, um den Gegenstand der Erkenntniss zu finden, ist damit vorgezeichnet. Es kommt darauf an festzustellen, was bejaht oder verneint, d. h. was im Urtheile anerkannt oder verworfen wird. Wir müssen das Gefühl, auf welchem die Erkenntniss beruht, und welches sie leitet, näher kennen lernen. Wir haben bis jetzt nur die Verwandtschaft hervorgehoben, welche das Er-

kennen mit dem Wollen und Fühlen hat, um die gewohnte Ansicht, welche im Erkennen einen aus Vorstellungen bestehenden Vorgang sieht, möglichst gründlich zu zerstören. Wir werden nun auch den Unterschied zwischen den beiden Vorgängen hervorheben müssen.

XIII.

Die Urtheilsnothwendigkeit.

In jeder Erkenntniss, so haben wir gesehen, wird ein Werth anerkannt. Wie unterscheiden wir diesen Werth von den anderen Gefühlen, denen gegenüber wir uns zustimmend verhalten? Wir sprechen hier nur von dem, was wir alle thun, und lassen die Frage nach dem Rechte dazu vorläufig bei Seite.

Einem sinnlichen Lustgefühl legen wir eine Bedeutung nur so lange bei, als wir es fühlen. Wir fragen nicht danach, ob das Gefühl uns immer werthvoll sein wird, oder wenn wir fragen, werden wir in den meisten Fällen überzeugt sein, dass dies nicht der Fall ist. Wir können uns sehr wohl denken, dass unter anderen Bedingungen das Gefühl gar keinen Werth für uns besitzt. Die hedonische Beurtheilung gilt also nur für das individuelle Ich an der Stelle des Raumes und in dem Punkte der Zeit, wo das Individuum das Lustgefühl gerade hat. Bei dem Werthe dagegen, den wir im Urtheile anerkennen, liegt die Sache anders. Wir constatiren hier auch ein Lustgefühl, in dem der Trieb nach Erkenntniss zur Ruhe kommt, und wir nennen es Gewissheit. Bei allen unmittelbar gewissen Urtheilen sprechen wir von Evidenz, und auch die Urtheile, die nicht unmittelbar evident sind, müssen sich auf Evidenz zurückführen lassen, wenn wir völlig befriedigt sein sollen. Wenn nun aber der Bewusstseinsinhalt, der das Lustgefühl der Gewissheit mit sich führt, auch ein ganz vorübergehender ist, so legen wir doch dem Gefühle eine besondere Bedeutung bei. Wir sind fest davon überzeugt, dass das Urtheil, zu dem es uns veranlasste, überall und für alle Zeit werthvoll sein wird. Vorstellungen, z. B. eine Reihe von Tönen, kommen und gehen, das Urtheil aber, dass ich sie gehört habe, hat, auch

wenn die Töne die gleichgültigste Sache von der Welt sind, eine über sie hinausgehende dauernde Bedeutung insofern, als es nicht denkbar ist, dass ich jemals sagen könnte: nein, ich habe die Töne nicht gehört. Bei jedem Urtheil weiss ich in dem Augenblick, in dem ich urtheile, dass ich etwas anerkenne, was zeitlos gilt. Das ist es, was die Eigenthümlichkeit der logischen Beurtheilung, wie wir die Bejahung oder Verneinung nennen können, der hedonischen Beurtheilung gegenüber ausmacht.

Die Evidenz also ist psychologisch betrachtet ein Lustgefühl, verbunden mit der Eigenthümlichkeit, dass sie einem Urtheil eine zeitlose Geltung verleiht und ihm damit einen Werth giebt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird. Der Werth ist, weil zeitlos, unabhängig von jedem Bewusstseinsinhalte. Wir können aber noch mehr sagen. Wir legen dem Gefühle, dem wir im Urtheil zustimmen, nicht nur eine von uns unabhängige Bedeutung bei, sondern wir erleben darin etwas, wovon wir abhängig sind. Ich bin, wenn ich urtheilen will, durch das Gefühl der Evidenz gebunden, ich kann nicht willkürlich bejahen oder verneinen. Ich fühle mich von einer Macht bestimmt, der ich mich unterordne, und nach der ich mich richte. Die Macht ist bei jedem Urtheile, das ich fälle, vorhanden. Sie kann von Niemandem geleugnet werden, der zugiebt, dass es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine Frage mit nein oder mit ja antwortet. Das eine oder das andere Urtheil ist immer nothwendig. Wenn ich Töne höre und überhaupt urtheilen will, so bin ich genöthigt zu urtheilen, dass ich Töne höre. Ohne eine solche Nothwendigkeit befinde ich mich im Zustande der Ungewissheit und urtheile überhaupt nicht. Das Gefühl also, das ich im Urtheile bejahe, giebt meinem Urtheil den Charakter der Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit ist unter dem Namen der „Denknothwendigkeit“ ein der Logik und Erkenntnisstheorie geläufiger Begriff. Man sieht wohl in ihr ein besonderes Gewissheitsprincip, das man der Gewissheit, welche die Erfahrung besitzt, gegenüberstellt. Es braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden, dass in diesem Sinne das Wort hier nicht gemeint sein kann. Die Nothwendigkeit, von der wir sprechen, hat jedes Urtheil, das gewiss ist,

also auch jede Erfahrung. Ja, es kommt uns sogar darauf an, hervorzuheben, dass es sich auch bei der einfachen Constatirung einer Thatsache des Bewusstseins immer nur um die Anerkennung der Nothwendigkeit, so und nicht anders zu urtheilen, handeln kann. Wir wollen daher diese Nothwendigkeit, welche die Grundlage aller Urtheile bildet, um ihren Sinn deutlicher hervortreten zu lassen, als Urtheilsnothwendigkeit bezeichnen.

Wir ziehen den Ausdruck dem Worte Denknothwendigkeit schon deshalb vor, weil das Wort denken sowohl ein Vorstellen als ein Urtheilen bezeichnen kann, und unsere Nothwendigkeit durchaus nicht eine Nothwendigkeit des Vorstellens bedeuten soll. Das sorgfältige Auseinanderhalten von Urtheilen und Vorstellen ist für die Erkenntnisstheorie von allergrösster Bedeutung. Wenn man nämlich darauf achtet, dass nur eine Nothwendigkeit des Urtheilens vorhanden ist, so ergiebt sich für das Gefühl schliesslich noch eine Bestimmung, die vor allem dazu beitragen wird, dass wir die Natur des Erkennens besser verstehen. Die Nothwendigkeit, um die es sich beim Urtheilen handelt, ist nicht eine Nothwendigkeit des Müssens. Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer Macht, die von uns unabhängig ist, so besteht das Urtheil doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man nur einen Werth. Daher kann es sich beim Urtheilen niemals um einen naturgesetzlichen Zwang handeln, der die Bejahung hervorbringt. Die Urtheilsnothwendigkeit hat nichts mit causaler Nothwendigkeit zu thun. Zwar kann ihr Auftreten im Bewusstsein auch mit psychologischer Nothwendigkeit ein Urtheil hervorrufen, aber diese Thatsache ist hier ohne Bedeutung, denn um den psychologischen „Mechanismus“ des Erkennens bekümmern wir uns nicht. Da wir sehen, dass die Urtheilsnothwendigkeit als Richtschnur des Urtheilens uns bindet, dadurch dass sie einen Werth hat, so drücken wir dies am besten aus, wenn wir sie als eine Nothwendigkeit des Sollens bezeichnen. Sie tritt auf als ein Imperativ, dessen Berechtigung wir anerkennen, und den wir gewissermassen in unsern Willen aufnehmen. Was also mein Urtheilen und damit mein Erkennen leitet, ist das Gefühl, dass ich so und nicht anders urtheilen soll.

Damit ist das Gefühl, welches wir beim Urtheilen anerkennen, für unseren Zweck ausreichend charakterisirt. Wenn wir nur das aussagen, was wir wirklich wissen, so werden wir folgendes zugeben müssen. Wir wissen nichts von einem Sein, das wir mit Vorstellungen abbilden, für unser Vorstellen giebt es überhaupt nichts, wonach es sich richten könnte. Dagegen tritt ein Sollen sofort Richtung gebend auf, wenn wir urtheilen wollen. Der Satz, an dem wir uns dies zum Bewusstsein bringen können: wenn ich Töne höre und darüber urtheilen will, so bin ich genöthigt zu urtheilen, dass ich Töne höre, erscheint vielleicht Manchem so selbstverständlich, dass er nicht ausdrücklich behauptet zu werden brauchte, und selbstverständlich d. h. schlechthin unbezweifelbar ist er in der That, sonst könnten wir ihn nicht zur Grundlage unserer Untersuchung machen. Sollte er aber nicht nur selbstverständlich sondern auch tautologisch erscheinen, so müssen wir hervorheben, dass dies nicht richtig ist. Wenn ich Töne höre, so höre ich Töne, das ist eine Tautologie. Wenn ich Töne höre, so bin ich genöthigt, so zu urtheilen, sagt, dass mir mit den Tönen ein Sollen gegeben ist, das von einem eventuellen Urtheil Zustimmung fordert und Zustimmung erhält. Diese selbstverständliche, aber nicht immer beachtete Thatsache gilt es, ausdrücklich festzustellen.

XIV.

Sein und Sollen.

Wenn nun das in der Urtheilsnothwendigkeit unmittelbar erfahrene Sollen es ist, wonach allein unsere Urtheile sich richten, so ist damit zugleich gesagt, dass die Anerkennung des Sollens den Urtheilen das verleiht, was wir ihre Wahrheit nennen. Wahrheit ist nichts anderes als der Inbegriff der als werthvoll anerkannten Urtheile. Werthvoll zu sein ist daher kein abgeleitetes Merkmal des wahren Urtheils, das ihm deswegen zukommt, weil es wahr ist, sondern die Wahrheit kann nur als der eigenthümliche Werth, den Urtheile haben, definirt werden. Da dies von allen Urtheilen gilt, so sind selbstverständlich auch die Urtheile,

von denen man sagt, dass sie Erkenntniss der Wirklichkeit enthalten, hiervon nicht ausgenommen. Auch ihr Werth ist nicht aus ihrem Verhältniss zur Wirklichkeit abgeleitet, d. h. sie sind nicht deswegen wahr, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern das nennen wir wirklich, was von Urtheilen anerkannt werden soll. So wird das Wirkliche unter diesem Gesichtspunkte zu einer Art des Wahren, und die Wahrheit ist wiederum nichts anderes als ein Werth. Das wahre Urtheil ist das Urtheil, welches gefällt werden soll. Wer Wahrheit will, kann also, auch wenn er erkennen will, was wirklich ist, nur bejahen, wo das Gefühl der Urtheilsnothwendigkeit ihm entgegentritt. Hat er das Sollen anerkannt, so hat er sich einen der Werthe zu eigen gemacht, die in ihrer Gesammtheit die Erkenntniss der Wirklichkeit bilden. Die „Realurtheile“ sind insofern nur eine besondere Classe der „Beziehungsurtheile“.

Man wird vielleicht der Ansicht sein, dass diese Auseinandersetzung sich in einem Cirkel bewege. Das wahre Urtheil, welches aussagt, was wirklich ist, wird das Urtheil genannt, das gefällt werden soll, und fragt man, warum denn das Urtheil gefällt werden soll, so kann man darauf nur antworten, weil es eben das wahre Urtheil ist. In der That, so liegt die Sache, aber wenn man dies einen Cirkel nennen will, so müssen wir bekennen, dass es gerade das Vorhandensein dieses „Cirkels“ ist, das wir feststellen wollen. Es kann dies nur den nicht befriedigen, der sich von der Voraussetzung nicht loszumachen vermag, dass die Erkenntniss das Abbild einer Wirklichkeit sein soll, und es also für möglich hält, dass Urtheile sich nach einem Seienden richten. Man vergisst dabei nur, dass wer seine Urtheile in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen wollte, immer schon im Besitz des Urtheils, was wirklich ist, sein müsste. Man versuche für die Wahrheit des Urtheils, dass ich jetzt Buchstaben sehe, irgend einen anderen Grund zu finden, als das unmittelbare Gefühl des Sollens, der Nothwendigkeit, so zu urtheilen. Man kann das Sollen nicht davon ableiten, dass das Urtheil aussagen soll, was *ist*, denn um zu wissen, was ist, muss man doch schon geurtheilt haben, und um dies zu können, kommt man wieder auf das unmittelbare

Gefühl des Sollens zurück. Ist das ein Cirkel, so ist es einer, aus dem man niemals herauskommen kann.

Aber es ist kein Cirkel. Die andere Ansicht vielmehr, welche auf die Frage, warum ein Urtheil wahr ist, damit antwortet, dass es das aussagt, was wirklich ist, bewegt sich in einem Cirkel, und wenn dies nicht offen zu Tage tritt, so liegt das nur an folgendem. Weil, wie wir gezeigt haben, jeder Bewusstseinsinhalt die Nothwendigkeit mit sich führt, ihn als „seiend“ zu beurtheilen, so entsteht bei nicht genauer Analyse der Vorgänge die Ansicht, es habe einen Sinn zu sagen, dass etwas als seiend vorgestellt werde, und dann könnte man allerdings das Urtheil für ein Abbild des Seienden halten. Dies aber ist ein Irrthum. Was heisst es, dass ich etwas als seiend vorstelle? Farben, Töne u. s. w. kann ich vorstellen, und wenn ich sie als seiend beurtheilt habe, so kann ich zu ihnen sprachlich auch das Wort seiend hinzufügen, aber die vorgestellte seiende Farbe und die vorgestellte Farbe sind absolut identisch. Das Wort sein hat also als Vorstellung gar keine Bedeutung, oder es ist als Vorstellung gleich dem Nichts, und erst als Bestandtheil eines Urtheils gewinnt es überhaupt einen Sinn. Daher ist es auch unmöglich, das Sein eines Dinges von dem Sein seiner Eigenschaften zu trennen. Als reines Sein behielte man das reine Nichts. Das „Seiende“ oder die „Wirklichkeit“ sind lediglich zusammenfassende Namen für das als so oder so seiend Beurtheilte. Nicht so liegt die Sache, dass uns ein Seiendes gegeben wäre, welches im Urtheile durch eine Eigenschaft bestimmt würde, sondern gegeben ist nur ein bestimmter Bewusstseinsinhalt, den wir im Urtheil als seiend anerkennen. Das Sein ist daher, wie man auch sagen kann, nie etwas, über das geurtheilt wird, sondern es ist immer nur das, was ausgesagt wird, und es ist nichts, wenn es nicht Bestandtheil eines Urtheils ist.

Hieraus muss sich ergeben, dass es keinen Sinn hat, zu sagen, das Urtheil richte sich nach dem Seienden. Um sich beim Urtheilen nach dem Seienden richten zu können, müsste man schon wissen, was ist, also geurtheilt haben, und dann brauchte man kein Urtheil mehr. Erst muss man urtheilen, dann weiss man, was ist, und nicht umgekehrt. Die Urtheilsnothwendigkeit

allein sagt, was als seiend beurtheilt werden soll. Macht man sich dies klar, so kann man in unseren Ausführungen über den Zusammenhang von Wirklichkeit, Wahrheit und Werth keinen Cirkel mehr erblicken.

Wegen der entscheidenden Wichtigkeit, welche dieser Punkt für unseren Gedankengang hat, wollen wir ihn an noch einem Beispiel erläutern. Ich stelle einen grünen Baum vor und fälle das Urtheil: der Baum i s t grün. Da meint die von uns bekämpfte Ansicht, das Wesen dieser Erkenntniss bestehe darin, dass ich den Baum grün vorstelle, und dass das Urtheil deshalb wahr ist, weil der Baum grün vorgestellt wird. Diese Auffassung stimmt überein mit der Lehre, nach der das Urtheil die Zerlegung oder Zusammenfügung der beiden Vorstellungen Baum und grün ist. Ich urtheile, dass der Baum grün ist, wenn ich ihn als grün seiend vorstelle. Das Urtheil giebt in der Form der „prädikativen Verbindung“ denselben Gedanken, den ich durch die Wahrnehmung bereits in der Form der „attributiven Verbindung“ erhalten hatte[1]). Der Unterschied zwischen Vorstellung und Urtheil wäre demnach ein rein formaler. — Bei einer Einsicht in die wahre Natur des Urtheils ist diese Auffassung unhaltbar. Ich stelle niemals einen Baum als grün s e i e n d vor, sondern ich stelle nur einen grünen Baum vor. Als grün seiend beurtheile ich den Baum, und dies Urtheil entsteht nicht durch Auseinanderlegen oder Zusammensetzen der Vorstellungen, sondern durch Anerkennung der Forderung, die vorgestellte Beziehung von Baum und grün zu bejahen. Nur aus dem Sollen also und nicht aus dem Sein kann ich die Wahrheit des Urtheils ableiten.

XV.

Das transcendente Sollen.

Was ist nun hiernach der Gegenstand der Erkenntniss, den wir suchen?

Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen wollen, wonach das Erkennen sich richtet, so kann nur das Sollen, das im Ur-

[1]) Vergl. WUNDT, Logik I. S. 53ff. und S. 135ff.

theile anerkannt wird, der Gegenstand der Erkenntniss sein. Ein anderer Gegenstand ist nicht aufzufinden, und das Erkennen bedarf seiner nicht, weil für das Anerkennen ein Werth, ein Sollen als Massstab völlig genügt. Wir verhehlen uns nicht, dass die Bezeichnung des Sollens als eines Gegenstandes etwas paradox klingt, aber wir wählen sie deshalb, weil thatsächlich die Ueberzeugung, es gäbe eine vom erkennenden Subjekt völlig unabhängige Welt von Dingen als Gegenständen der Erkenntniss, nur auf der falschen Deutung des Gefühls von Nothwendigkeit beruht, welches unsere Urtheile haben. Wer die Dinge als Vorstellungen ansieht, für den kann der Begriff des Dinges nur noch insofern eine über den Bewusstseinsinhalt hinausgehende Bedeutung besitzen, als das „Ding“ Genannte eine gewisse Gruppe von Vorstellungen zusammenfasst, deren Bestandtheile in diesen oder jenen als nothwendig zu beurtheilenden Beziehungen zu einander stehen. Die vom erkennenden Subjekt unabhängige Bedeutung des Dinges als eines Gegenstandes der Erkenntniss löst sich von unserem Standpunkte also vollständig in Urtheilsnothwendigkeiten auf.

Allerdings besteht der Gegenstand der Erkenntniss, wie wir ihn fassen, durchaus nicht immer nur in d e n Urtheilsnothwendigkeiten, welche die Bedeutung des Dingbegriffes ausmachen. Ja, man kann geradezu behaupten, dass es das Streben insbesondere der Naturwissenschaften ist, den Dingbegriff möglichst weit zurückzuschieben und alle „Dinge“ als Vorgänge zu begreifen, die Specialfälle eines allgemeinen G e s e t z e s sind. Aber der Gegenstand der Erkenntniss ist, wo dies gelungen, auch für den Realisten nicht mehr ein Ding, und gerade da, wo es sich um Ermittelung von Gesetzen handelt, dürfte es vielleicht am wenigsten unangemessen sein, als Gegenstand der Erkenntniss ein durch Urtheilsnothwendigkeit verkündetes Sollen zu bezeichnen. Auf die „Nothwendigkeit“ der Naturgesetze könnte vielleicht unter diesem Gesichtspunkte neues Licht fallen. Nur wird die Wissenschaftslehre sich erheblich mehr noch als bisher von der Dinghaftigkeit der Aristotelischen Metaphysik befreien müssen, wenn sie diese Fragen und die auf's Engste damit zusammenhängende Lehre von dem Verhältniss des Urtheils zum Begriff erfolgreich behandeln will.

Doch wir können diese Frage hier nicht weiter verfolgen. Die Andeutung sollte nur rechtfertigen, dass wir den Namen des Gegenstandes für das die Erkenntniss bestimmende Sollen beibehalten. Dies Sollen leistet der Erkenntniss genau das, was die realistischen Ansichten für eine Leistung der aus Dingen bestehenden Wirklichkeit halten. Im Uebrigen kommt es uns hier nur darauf an, festzustellen, was aller Erkenntniss gemeinsam ist, und zusammenfassend können wir dies sagen. Der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstande, auf den sich die Erkenntniss richtet, ist nicht derjenige zwischen dem vorstellenden Bewusstsein und einer davon unabhängigen Wirklichkeit, sondern es ist der zwischen dem urtheilenden Subjekt und dem Sollen, welches in den Urtheilen anerkannt wird. Wenn ich Dinge erkennen will, und mir klar gemacht habe, was Wahrheit allein heissen kann, so werde ich nicht Dinge durch meine Vorstellungen abbilden wollen. Es hat keinen Sinn, „hinter" den Vorstellungen noch Dinge anzunehmen. Ein Ding an sich würde niemals das leisten können, was der Vorstellungscomplex dem Bedürfniss nach Erkenntniss leistet. Es würde keine nothwendigen Vorstellungsbeziehungen geben, die wir bejahen, wenn wir erkennen. Wer an das Erkennen noch andere Ansprüche stellt, verlangt etwas, was wir Menschen zu leisten schlechterdings nicht im Stande sind, und es liegt nicht der geringste Grund vor, dies zu verlangen. Gewiss, das Erkennen verliert seinen Sinn, wenn wir dabei nicht eine von uns unabhängige Ordnung entdecken. Aber es kann dies nicht eine Ordnung von Dingen sein. Wir können nichts anderes entdecken als die Ordnung des Bewusstseinsinhaltes, d. h. die Beziehungen der Vorstellungen auf einander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind. Wir brauchen uns als Erkennende gar nicht darum zu kümmern, ob es noch etwas anderes als nothwendige Vorstellungsbeziehungen giebt.

Wir stimmen in einem Punkte also mit dem Positivismus oder dem subjektiven Bewusstseinsidealismus überein. Wir wollen die Aufgabe der Wissenschaft einschränken auf ein „Anordnen" des Bewusstseinsinhaltes. Wir stehen aber dem Positivismus

dadurch sehr fern, dass wir wirklich von einem Erkennen durch die Wissenschaft und nicht nur von einer „bequemen“ Anordnung des Bewusstseinsinhaltes reden, und zwar deshalb, weil für uns das „Denken“ der Welt nicht ein blosses Vorstellen sondern ein Urtheilen ist, und weil jedes Urtheil sich als ein Anerkennen des durch das Gefühl von Urtheilsnothwendigkeit verkündeten Sollens darstellt. Dies Sollen ist der Gegenstand der Erkenntniss, und indem wir uns nach ihm richten, wird das Denken wieder zu einem Erkennen.

Dies Ergebniss scheint aber sehr wenig geeignet, uns dem Ziele, das wir erstreben, näher zu bringen. Zum Begriff des Erkennens gehört ein Gegenstand, der nur dann für das Erkennen eine Bedeutung besitzt, wenn er ein vom erkennenden Subjekt in jeder Hinsicht unabhängiger Gegenstand ist. Es muss also das Sollen, das wir als Gegenstand der Erkenntniss bezeichnet haben, ein in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängiges Sollen sein. Es muss sich, wenn wir das auch vom erkennenden Subjekt Unabhängige transcendent nennen, dabei um ein transcendentes Sollen handeln. Haben wir zu dieser Annahme ein Recht? Durch den Nachweis, dass das Erkennen in der Anerkennung eines Werthes besteht, scheint nur die Subjektivität des Erkennens in noch höherem Masse hervorzutreten als früher. Das Billigen und Missbilligen, das mit dem Wollen und Fühlen zusammengebracht wird, ist nicht nur, wie das vorstellende Erkennen, in die Grenzen der Bewusstseinswelt eingeschlossen, sondern in noch ganz anderem Sinne vom Subjekte abhängig. Wir haben gesehen, dass lediglich durch das Gefühl der Urtheilsnothwendigkeit sich uns das Sollen kundthut, und wie können Gefühle von Werthen Kunde geben, welche eine transcendente Bedeutung haben? Man wird uns vielleicht zugeben, dass: ein Urtheil ist wahr, ohne unbeweisbare metaphysische Voraussetzungen, nichts anderes heissen kann als: ein Urtheil ist werthvoll, aber niemals wird man einem Gefühle eine mehr als subjektive Bedeutung zuschreiben. Kommt also nicht schliesslich Alles darauf hinaus, dass unser Wissen doch nur ein Glauben ist? Ist der durch Urtheilsnothwendigkeit verkündete Werth als fester, Richtung gebender

Gegenstand der Erkenntniss besser vor dem Zweifel geschützt als die Dinge an sich? Stehen wir nicht vielmehr genau auf demselben Punkte, auf dem wir standen, als uns die Existenz transcendenter Dinge problematisch geworden war?

Auf die Beantwortung dieser Frage kommt in der That Alles an. Wir müssen sie so stellen: ist es möglich, daran zu zweifeln, dass das Sollen, welches wir im Urtheile anerkennen, eine über den Bewusstseinsinhalt hinausgehende, also eine transcendente Bedeutung hat? Eine Antwort wird sich nur dadurch geben lassen, dass wir untersuchen, ob die Leugnung des Sollens sich durchführen lässt, ohne dass man in Widersprüche kommt.

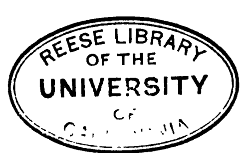
Wir haben gesehen, dass alle Urtheile, welche sich auf ein transcendentes Sein zu beziehen schienen, sich so umwandeln liessen, dass sie lediglich Thatsachen des Bewusstseins aussagten, und nur in dieser Gestalt waren sie unbezweifelbar. Statt: die Sonne scheint, kann ich sagen: ich sehe die Sonne. Dann kommt ein transcendentes Sein in dem Urtheil überhaupt nicht in Frage, und weil diese Umwandlung mit allen Urtheilen vorgenommen werden kann, so vermag die Leugnung des transcendenten Seins niemals zu Widersprüchen zu führen. Wie aber steht es mit dem transcendenten Sollen? Ist es möglich ein Urtheil so umzuwandeln, dass es nicht mehr die Anerkennung dieses Sollens enthält? Offenbar nicht, da wir nachgewiesen haben, dass jedes Urtheil in der Anerkennung der Urtheilsnothwendigkeit besteht. Ich mag die Urtheile umwandeln, wie ich will, und alle Beziehungen auf eine transcendente Wirklichkeit daraus entfernen, so werde ich doch stets den Wahrheitswerth als einen von mir unabhängigen Werth anerkennen. Das transcendente Sollen bleibt, so lange ich überhaupt urtheile, völlig unangetastet, und es ist daher auch schlechthin unbezweifelbar. Wer es bezweifeln wollte, hat sich nicht klar gemacht, was zweifeln heisst. Zweifeln ist Fragen. Ist dies Urtheil wahr, oder ist das entgegengesetzte Urtheil wahr? Muss ich ja oder muss ich nein sagen? Gleichviel, ob ja oder nein, nur eines von beiden kann, aber eines muss auch wahr sein. Ohne diese Voraussetzung verliert die Frage und damit der Zweifel seinen Sinn. Man kann immer nur zweifeln, ob so oder so geurtheilt werden

soll. Am Sollen überhaupt zu zweifeln, führt zum Widerspruch.

Ja, wir können noch etwas mehr behaupten. Es giebt eine grosse Menge von Urtheilen, die sich auch in Bezug auf ihren bestimmten Inhalt nicht bezweifeln lassen, die nämlich, welche nichts anderes als Thatsachen des Bewusstseins constatiren. Mit Absicht haben wir die Beispiele, an denen wir die Natur des Urtheilens und des Erkennens erläuterten, so gewählt, dass es sich dabei nur um absolut unbezweifelbare Urtheile handelte, um Urtheile, in denen der Imperativ für den, der Wahrheit will, ganz unwiderstehlich ist. Da konnten wir feststellen: wenn ich Töne höre, so bin ich genöthigt zu urtheilen, dass ich Töne höre. Dies ist von entscheidender Bedeutung. An diesem einfachen Urtheil nämlich scheitert jeder Positivismus, der die Thatsache und ihre Constatirung für das einzige und letzte ansieht, was den Menschen kümmert. Er übersieht, dass in jeder „Thatsache“ noch ein Problem steckt. Ihre Constatirung ist ein Urtheil, jedes Urtheil erkennt ein Sollen an, die Urtheile, die Thatsachen constatiren, sind unbezweifelbar, also ist auch die Urtheilsnothwendigkeit vor jedem Zweifel geschützt. Insofern die Forderung, als seiend beurtheilt zu werden, allen Bewusstseinsinhalten nothwendig anhaftet, weisen alle Bewusstseinsinhalte, alle „Thatsachen“ über sich hinaus in's Transcendente.

Aber auch nur insofern. Es soll hiermit durchaus nicht die Ansicht der Realisten bestätigt werden, nach der ich als erkennendes Subjekt beim Vorstellen mich so bestimmt fühle, dass ich an der Existenz eines mich bestimmenden Dinges nicht zweifeln könne, und sich mir die Nothwendigkeit kundthue, etwas vorzustellen. Meine Vorstellungen enthalten nichts von Nothwendigkeit, sie sind einfach da und gehen völlig darin auf, Bewusstseinsinhalt zu sein. Nothwendigkeit, die über meinen Bewusstseinsinhalt hinausweist, haben nur die Urtheile, und in ihnen ist keine Nothwendigkeit des Seins, sondern nur die des Sollens, des Werthes, der anerkannt wird, sobald wir urtheilen.

Hieraus ergiebt sich nun wohl deutlich, dass wir einem Gegenstande der Erkenntniss, der ein durch Urtheilsnothwendigkeit ver-


REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

kündetes Sollen ist, principiell anders gegenüberstehen, als einem transcendenten Dinge, dem unsere Vorstellungen zu entsprechen haben. Das Ding ist problematisch, weil jedes Urtheil nur in der Form unbezweifelbar ist, in der es über dieses Ding gar nichts mehr aussagt. Das Sollen dagegen ist deshalb vor jedem Zweifel geschützt, weil auch die schlechthin unbezweifelbaren Urtheile es implicite anerkennen. Dies kann Niemand bestreiten, der zugiebt, dass Urtheilen nicht bloss Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen ist.

Wir sind hiermit auf dem voraussetzungslosesten Standpunkt angekommen, den man sich überhaupt zu denken vermag. Wir haben nur dasjenige ausdrücklich entwickelt, was Voraussetzung auch der absolut unbezweifelbaren Urtheile ist und daher selbst nicht gut bezweifelt werden kann.

XVI.

Der Relativismus.

Eine Voraussetzung haben wir allerdings noch immer gemacht, und wir müssen daher noch einem Einwand begegnen. Wir haben ohne Beweis angenommen, dass es Wahrheit, d. h. bedingungslos gültige Urtheile giebt, und dass wir uns in den unbezweifelbaren Urtheilen im Besitze von Wahrheit befinden. Sind wir dadurch nicht unserem Principe untreu geworden, nach dem die Erkenntnisstheorie nichts unbewiesen hinnehmen darf? Müssen wir nicht vor Allem fragen: giebt es überhaupt Wahrheit? Schon Locke, der als Begründer der Erkenntnisstheorie gefeiert wird, hat diese Frage aufgeworfen, und sie gilt vielen für unbeantwortet. Ja, sie ist sogar verneint, d. h. die Annahme von bedingungslos gültigen Urtheilen ist für unberechtigt erklärt worden. Der Relativismus soll das letzte Resultat der Erkenntnisstheorie sein.

Jede Wahrheit ist relativ. Man hat das schon oft für wahr gehalten, und heute ist diese Ansicht wieder einmal sehr modern. Hat sie Recht, so ist damit unsere ganze Argumentation über den Haufen geworfen. Wir haben dann nur nachgewiesen, dass bei einigen Urtheilen das Gefühl von Urtheilsnothwendigkeit zu stark

ist, um einen Zweifel dagegen aufkommen zu lassen, nicht aber, dass dieses Gefühl ein transcendentes Sollen zu verbürgen vermag. Wenn auch die Urtheilsnothwendigkeit nicht über den Bewusstseinsinhalt hinaus reicht, müssen wir auf den Nachweis für einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand der Erkenntniss allerdings verzichten, denn ein solcher Nachweis scheint dann schon deswegen unmöglich, weil ohne die Voraussetzung, dass es wahre Urtheile giebt, ein Beweis überhaupt nicht mehr geführt werden kann.

Die Behauptung, dass alle Wahrheit relativ ist, kann nur heissen, dass es nicht absolut nothwendig ist, auf eine Frage immer nur entweder mit nein oder mit ja zu antworten, sondern dass auch beides möglich ist. Das heisst in unserer Sprache, dass das Gefühl der Urtheilsnothwendigkeit keine andersartige Bedeutung hat als die übrigen individuellen Gefühle des Menschen. Die Beschäftigung mit relativ wahren Urtheilen wäre also von anderen menschlichen Belustigungen principiell nicht zu unterscheiden. Der Eine liebt die für ihn mit Urtheilsnothwendigkeit verbundenen Urtheile, der Andere trinkt die Weine, die seiner Zunge behagen. Welche Urtheile man für wahr hält, ist Geschmackssache, und — de gustibus non est disputandum. Es giebt nur relative Wahrheit heisst also, es giebt keinen Unterschied zwischen thörichtem Aberglauben und wissenschaftlicher Forschung. Das Wort Wahrheit verliert völlig seinen Sinn, den es nur hat, wenn die eine Wahrheit in Gegensatz gestellt wird zu den vielen individuellen Meinungen. Man sollte das Wort, das nur zu Irrthümern verleiten kann, lieber vermeiden, denn es giebt dann überhaupt keine Wahrheit mehr.

Die meisten Relativisten werden sich gegen diese Consequenz auf das Entschiedenste sträuben, aber es dürfte ihnen schwer sein, Gründe dagegen vorzubringen. Oder sollen wir uns vielleicht mit Behauptungen zufriedengeben wie, Wahrheit sei, was den meisten der unter denselben Bedingungen aufgewachsenen Menschen als wahr scheine, Wahrheit sei die Ansicht der „Gattung“, und der Irrthum befinde sich bei jenen boshaften Individuen, die gegen die Allgemeinheit zu opponiren wagen? Das

käme doch darauf heraus, dass die Wahrheit die Ansicht der Majorität sei. Wenn das doch wahr wäre! Es könnte zwar leider auch nur relativ wahr sein, aber, wenn wir davon absehen, was wäre die Consequenz? Soll der Forscher, um die Lösung eines wissenschaftlichen Problems zu finden, nicht mehr einsam die Gründe für und wider erwägen, in der Zuversicht, dadurch über die Vorurtheile der Menge hinauszukommen, sondern soll er — abstimmen lassen?

Es ist schwer, die Ausflüchte eines inconsequenten Relativismus ernsthaft zu behandeln. Der consequente Relativist muss jedem Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen seinen Sinn absprechen. Er kann die Wissenschaft nur als Mittel zur Vermehrung der Lustgefühle in der Welt, oder als Mittel zu irgend einem anderen Zwecke anerkennen, und er hat dies auch, allerdings nur selten, gethan[1]). Man hört zwar nicht auf seine Worte, die Wissenschaft arbeitet unbekümmert weiter, aber was hilft das der Erkenntnisstheorie? Der Relativismus ist dadurch nicht widerlegt. Es scheint, als kämen wir hier mit dem Zweifel in's Bodenlose und müssten schliesslich doch zum Glauben unsere Zuflucht nehmen.

Doch die Sache ist nicht ganz so schlimm, wie sie aussieht. Eine Inconsequenz haftet auch dem consequentesten Relativismus an. Wer nämlich für ihn die Geltung eines wissenschaftlichen Standpunktes in Anspruch nimmt, das heisst, wer die Behauptung: „es giebt keine Wahrheit" nicht nur als einen bedeutungslosen, gelegentlichen Einfall in die blaue Luft redet, sondern als eine Ueberzeugung ausspricht, für die er Gründe hat, was will der eigentlich? Warum hält er seine eigene Theorie für mehr als einen Scherz, dessen Bedeutung darin aufgeht, ihm Spass zu machen? Wer sagt: es giebt kein wahres Urtheil, erhebt damit entweder den Anspruch, ein wahres Urtheil zu fällen, oder er muss einräumen, dass das Gegentheil von jedem mit demselben

[1]) Vergl. VOLTZ, Die Ethik als Wissenschaft. Diese Schrift vertritt den Relativismus mit einer ungewöhnlichen und anerkennenswerthen Consequenz, und kann daher als ein werthvoller Beitrag zur — Widerlegung des Relativismus gelten.

Recht behauptet werden kann, dem das Gegentheil wahr scheint, oder, wie er sagen muss, Freude bereitet. Wenn die Relativisten sich also einmal die Mühe nehmen wollten, ihre Theorien zu Ende zu denken, so würden sie sich sehr bald davon überzeugen, dass sie ihren Ansichten keinen grösseren Werth zuerkennen dürfen als jeder beliebigen anderen Ansicht, die ihnen als der grösste Unsinn erscheint. Ein Relativist, der seine eigene Meinung für wahr hält, weiss nicht, was er thut. Man kann wohl einen Satz bilden, in dem die Worte: „es giebt keine Wahrheit“ neben einander gestellt sind, man kann diesen Satz aussprechen und auch niederschreiben, aber man kann diesen Satz nicht für wahr halten, wenn man ihn versteht. Es giebt keine Wahrheit, das ist eine contradictio in adjecto. Wer irgend etwas behauptet, setzt damit voraus, dass es Wahrheit giebt.

Er setzt auch voraus, dass wir uns im Besitz irgend welcher Wahrheit befinden, und dass wir nicht nur glauben sondern wissen, denn wenn das Wort „wissen“ überhaupt einen Sinn haben soll, so wird man dort von einem Wissen reden können, wo die dem für wahr gehaltenen Urtheile entgegengesetzte Behauptung zu einem Widerspruch, d. h. zur Bejahung und Verneinung desselben Gedankens in einem und demselben Satze führt. Das ist bei dem Urtheil, es giebt Wahrheit, der Fall. Seine Negation ist ein Widerspruch. Wir werden also sagen können, dass es sich um ein Wissen handelt, wenn wir ein absolut werthvolles, letztes Ziel annehmen, dem alles Erkennen zustrebt: die Gesammtheit der Urtheile, die gefällt werden sollen, die gelten, auch ohne dass irgend ein Individuum von ihnen weiss. Aus welchen Urtheilen dies Ziel besteht, ist in diesem Zusammenhange gleichgültig. Sollte sich als letztes Resultat schliesslich die Einsicht ergeben, dass wir nichts wissen können, so würde doch auch dies immer noch ein absolut nothwendiges Urtheil sein. Wer sagt: ich weiss, dass wir nichts wissen, und für diese Behauptung Gründe hat, urtheilt und erkennt also den Wahrheitswerth an. Dieser Anerkennung sich zu entziehen, ist auch dem absoluten Skeptiker unmöglich. Alles andere menschliche Wissen mag unsicher und schwankend sein, ja vielleicht ist noch kein Mensch im Besitz

wahrer Urtheile. Nur ein Urtheil kann nicht falsch sein, das Urtheil, dass ein Wahrheitswerth absolut gilt. Es ist das gewisseste Urtheil, das wir uns denken können, weil es die Bedingung jedes Urtheils ist.

Was dem Relativismus trotz seines offenbaren Widersinnes einen gewissen Schein von Berechtigung verleiht, ist die Ueberlegung, dass in jedem Individuum die Urtheile mit causaler Nothwendigkeit entstehen, die wahren so gut wie die falschen, und wir wollen durchaus nicht leugnen, dass hier ein Problem vorliegt. Aber der Relativismus wäre jedenfalls die unglücklichste von allen Lösungen. Es wäre dabei übersehen, dass die absolute Gültigkeit des Causalitätsgesetzes vorausgesetzt sein muss, damit das Problem überhaupt entstehen kann. Wenn man auf Grund dieser Voraussetzung zum Relativismus kommt, so stellt man seine Gründe durch die Lösung selbst in Frage, sägt also den Ast ab, auf dem man sitzt. Doch wir kümmern uns hier um die Wahrheit des Causalitätsgesetzes so wenig wie um die aller anderen Theorien. Wir ziehen nur die Wahrheit der einfachen Constatirung von Thatsachen in Untersuchung und fragen, ob es einen Sinn hat zu sagen, dass ein Urtheil, welches eine Thatsache constatirt, nur relativ wahr sei. Wir meinen, Niemand wird sich besinnen, zuzugeben, dass es hier absolut und uneingeschränkt nothwendig ist, so und nicht anders zu urtheilen. Mit der Anerkennung dieser Nothwendigkeit aber ist der Relativismus, soweit er für uns in Betracht kommt, aufgegeben, und die absolute Geltung des Sollens eingeräumt.

Trotzdem scheint noch ein Ausweg für den offen zu stehen, der sich der Anerkennung des transcendenten Wahrheitswerthes entziehen möchte. Er braucht einfach überhaupt nicht zu urtheilen, dann erkennt er auch keinen Werth an. Das ist in der That richtig. Wer niemals etwas behauptet, also Wahrheit nicht will, der ist nicht zu widerlegen. Wir müssen zugeben, dass insofern die Erkenntnisstheorie nicht voraussetzungslos verfährt. Ein Wissen-Wollen setzt sie voraus, aber das ist bei der „praktischen“ Natur des Urtheils vollkommen selbstverständlich. Das Bejahen oder Verneinen ist ohne einen Willen zur Wahrheit nicht denkbar. Die Anerkennung der Urtheilsnothwendigkeit als eines Werthes

beruht ja niemals auf einem naturnothwendigen Zwang. Wir gehorchen dem Imperativ nur, weil wir Wahrheit wollen. Ganz unmöglich ist es daher, aus diesem „Primat des Willens“ skeptische oder relativistische Consequenzen zu ziehen. Auch der Zweifel setzt schon den Willen zur Wahrheit voraus. Wer also nicht urtheilen will, ist zwar nicht zu widerlegen, aber er wird nicht meinen dürfen, dass er sich vorsichtiger und kritischer als der Urtheilende verhalte, denn dies wäre ein Urtheil. Er wird einen Grund für sein Verhalten nicht haben können, denn jeder Grund kann sich nur auf ein Urtheil stützen. Er wird überhaupt nicht meinen, dass er irgend einen Standpunkt einnehme, denn auch dies ist nur auf Grund eines Urtheils möglich. Wer urtheilt, will Wahrheit. Dem gegenüber, der nicht urtheilen will, stellen wir den Satz, dass ein Wahrheitswerth absolut gilt, einfach auf. Wir brauchen ihn als Gegner nicht zu fürchten, sobald er widerspricht, hat er zugegeben, was er bestreiten möchte.

Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit giebt, ist nicht einmal als vorläufiger Standpunkt zum Beginn der Erkenntnisstheorie möglich. Wenn man sich einmal auf diesen Standpunkt stellen könnte, so würde ein Weg von ihm zurück zu irgend einer Untersuchung völlig versperrt sein. Man kann immer nur die Grenze feststellen, wo die absolut gewissen Urtheile aufhören und die bezweifelbaren beginnen. Der Relativismus aber gar als endgültiges „System“ ist eines der wunderlichsten Gebilde, das die Geschichte der Philosophie kennt. Er ist psychologisch zu begreifen nur als das Produkt einer Zeit, die dem Wahrheitsproblem nicht in's Auge zu sehen wagt, weil sie instinctiv fühlt, dass jeder ernsthafte Lösungsversuch den Rahmen ihrer Modemeinungen sprengen muss, und die daher dies Problem einfach als nicht vorhanden erklären möchte. Der Solipsismus ist im Vergleich zum Relativismus eine äusserst verständige Anschauung, denn der Solipsist kann doch wenigstens seine Theorie für wahr halten. Der Relativist nicht, und daher hat es einen wirklichen Relativisten auch nie gegeben. Es setzt Jeder, der es unternimmt, eine Frage zu entscheiden, voraus, dass die Antwort nur ja oder nein sein kann, dass, wenn

die Frage überhaupt eine Frage ist, eines von beiden nothwendig gilt.

Wir haben also unser Problem insofern gelöst, als wir zeigen können: Das theoretische Subjekt befindet sich in Abhängigkeit von der Urtheilsnothwendigkeit. Ein transcendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntniss ist, auf welchem erkenntnisstheoretischen Standpunkt man auch stehen mag, deshalb unbezweifelbar, weil es die Bedingung jedes Urtheils, jedes Zweifels und damit auch jedes „Standpunktes" ist.

XVII.

Das urtheilende Bewusstsein überhaupt.

Doch, wir sind noch nicht fertig. Wir haben festgestellt, dass wir auch als theoretische Menschen gebunden sind an eine Welt von Werthen, die unseren Urtheilen einen festen Massstab giebt, und dass wir daher mit Recht uns die Aufgabe stellen dürfen, durch das Erkennen eine Ordnung zu entdecken, von der wir ebenso abhängig sind, wie der Wille des handelnden Menschen von der ihn umgebenden Aussenwelt. Aber gerade dieser Vergleich wird einen Einwand hervorrufen. Sahen wir doch, dass der Widerstand, auf den unsere willkürliche Bewegung stösst, uns deshalb keine von uns in jeder Hinsicht unabhängige Welt verbürgt, weil vom rein theoretischen Standpunkt aus der Vorgang von Impuls und Hemmung durchaus innerhalb der Bewusstseinswelt liegt, und daher nur die Abhängigkeit des Ich-Objekts von den anderen immanenten Objekten darzuthun vermag. Und wiesen wir nicht alle Beweise für die Annahme einer transcendenten Wirklichkeit damit zurück, dass in ihnen das individuelle Ich mit dem erkenntnisstheoretischen Subjekt, dem Bewusstsein überhaupt verwechselt sei? Nun haben wir zwar bei der Untersuchung über die Urtheilsnothwendigkeit nur vom theoretischen Subjekt gehandelt, aber wir haben es ausdrücklich dahingestellt gelassen, ob dies Subjekt ein individuelles Ich ist. Nur für das individuelle urtheilende Subjekt ist also die Welt von Wahrheitswerthen als eine von ihm unabhängige Welt erwiesen. Gehen

wir vom unpersönlichen Bewusstsein aus, so wird der Vorgang der Erkenntniss, den wir als ein durch Urtheilsnothwendigkeit bestimmtes Bejahen und Verneinen beschrieben haben, zum Bewusstseins i n h a l t , so gut wie der Vorgang von Willensimpuls und Hemmung, und auch hier hat es sich lediglich um das Abhängigkeitsverhältniss zweier O b j e k t e von einander gehandelt. Die Urtheilsnothwendigkeit vermag zwar die Individuen zu binden, aber wir haben nicht das Recht, das durch sie verkündete und von den Individuen anerkannte Sollen als ein transcendentes Sollen zu bezeichnen. Ein vom Bewusstsein überhaupt unabhängiger Gegenstand der Erkenntniss bleibt nach wie vor problematisch.

In der That, so lange man das unpersönliche Bewusstsein als ein rein v o r s t e l l e n d e s Bewusstsein betrachtet, an dem der Bewusstseinsinhalt vorüberzieht wie eine Wandeldecoration, ist diese Consequenz unwiderleglich, aber da ja das Bewusstsein überhaupt nicht eine metaphysische Realität ist, sondern nur entsteht, wenn das theoretische Individuum sich als Objekt ansieht, so konnten wir den Begriff eines vorstellenden Bewusstseins überhaupt nur unter der Voraussetzung bilden, dass auch das Individuum als theoretisches Subjekt ein gleichgültiger, rein vorstellender Zuschauer sei. Da wir diese Voraussetzung als unhaltbar erkannt haben, so werden wir, um die Richtigkeit unserer Resultate bei ausdrücklicher Berücksichtigung des unpersönlichen Bewusstseins zu prüfen, diesen Begriff vorher noch genauer bestimmen müssen.

Das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt, das bleibt, wenn wir das individuelle Ich zum Objekt machen. Das theoretische Subjekt ist, wie wir wissen, jedenfalls so lange es individuell ist, ein urtheilendes Subjekt. Muss es, wenn wir alles Individuelle daraus entfernen und zum Objekt rechnen, deshalb aufhören, urtheilendes Subjekt zu sein?

Der Grund, der es schwer macht, diese Frage einwandsfrei zu beantworten, liegt wieder einmal vor Allem in der Sprache. Das, was bei der Zerlegung des Ich Subjekt bleibt, ist nach der gewöhnlichen Meinung und in der sprachlichen Formulirung auch ein Ich, denn i c h bin es ja, der s i c h als Objekt betrachtet.

Wenn wir nun aber fragen, was bin ich, wenn ich mich als Objekt betrachte? so klingt schon diese Frage sonderbar, weil in ihr das Wort Ich in zwei verschiedenen Bedeutungen, als Subjekt und als Objekt gebraucht ist. Wenn wir dagegen, um dies zu vermeiden, für das Subjekt im Ich nicht das Wort Ich gebrauchen und sagen: was bleibt als Subjekt, als Bewusstsein überhaupt übrig, wenn das individuelle Ich als Objekt angesehen wird? so erscheint in dieser Frage das Bewusstsein als eine von mir ganz verschiedene, räthselhafte Wesenheit, während es doch das Unmittelbarste und Nächste ist, was wir kennen. Wir sehen, es ist schon schwer, für die Fragestellung einen passenden Ausdruck zu finden. Wir scheuen uns einen Terminus, wie „reines Ich" zu verwenden, weil er zu sehr historisch belastet ist, um nicht Gedanken mit sich zu führen, die wir von unserer Untersuchung sorgfältig fern halten müssen. Es bleibt also wieder nur übrig, sprachlich etwas willkürlich zu verfahren. Um vor Allem daran festzuhalten, dass das unpersönliche Bewusstsein kein metaphysisches Ding, sondern nichts anderes ist als gewissermassen der Standpunkt, den wir einnehmen, wenn wir uns so weit wie möglich „objektiviren", ziehen wir es vor, auch von diesem Standpunkt aus von ich oder wir zu sprechen, obwohl wir nicht das Individuum, sondern lediglich das bezeichnen wollen, was von keinem Standpunkte aus Objekt werden kann.

Stellen „wir" uns auf den Standpunkt des unpersönlichen Bewusstseins. Betrachten „wir" auch unser urtheilendes Ich als ein individuelles Objekt, wird dann an den Resultaten, die wir ohne Rücksicht auf das unpersönliche Bewusstsein für das Individuum festgestellt haben, irgend etwas geändert? Hören „wir" auf diesem Standpunkte auf zu urtheilen? Gewiss nicht. Wir meinen ja, gerade nur von diesem Standpunkt die richtige Einsicht in die Natur der Urtheilsnothwendigkeit zu gewinnen, nur von hier aus die Täuschungen und Einbildungen des Individuums gründlich zu durchschauen. Wenn wir aber urtheilen, so haben wir auch auf diesem Standpunkte für unser Bejahen und Verneinen Urtheilsnothwendigkeit, und die Anerkennung dieser Urtheilsnothwendigkeit kann nun nicht mehr als ein Vorgang

angesehen werden, der lediglich Bewusstseins**inhalt** ist. Von welchem Standpunkt aus sollte dies möglich sein? Wir stehen bereits auf dem letzten Standpunkte. Auch wenn wir also aus dem Subjekt das individuelle Ich gänzlich entfernen und zum Objekte machen, so bleibt als Bewusstsein überhaupt immer noch ein urtheilendes Subjekt übrig. Darüber vermögen wir niemals hinauszukommen. Das urtheilende Subjekt kann nicht Objekt werden. Das rein vorstellende Bewusstsein ist natürlich auch ein Begriff, den wir bilden können, aber er kann unter erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkten nicht der letzte sein, denn er muss selbst wieder von einem urtheilenden Subjekt gebildet werden. Daher ist nicht ein vorstellendes sondern ein urtheilendes Bewusstsein das Endglied in der Reihe der Subjekte.

Wie steht es nun hiernach mit der Transcendenz des Sollens? Man wird auch jetzt noch dagegen einen Einwand erheben. Man wird meinen, dass der Begriff des urtheilenden Bewusstseins überhaupt zwar rechtmässig gebildet, aber eine völlig leere Abstraktion sei, von der man nicht sagen könne, dass sie ein Sollen bejahe. Jedes Urtheil nämlich, in dem eine Bejahung des Sollens vorliegt, müsse sich auf einen **bestimmten** Inhalt beziehen, und mache dadurch das urtheilende Subjekt zu einem individuellen. Es gelte also im Grunde alles Gesagte doch nur für ein empirisches Subjekt. Dagegen ist Folgendes zu erwidern. Dass der Begriff des urtheilenden Bewusstseins überhaupt eine Abstraktion ist, bestreiten wir nicht. Richtig gebildet aber ist diese Abstraktion nur dann, wenn auch vom unpersönlichen Bewusstsein gesagt wird, dass es ein Sollen anerkennt. Der entscheidende Punkt liegt darin, dass wir niemals den Begriff eines Bewusstseins **ohne Inhalt** bilden können, und daher auch das Bewusstsein überhaupt einen Bewusstseinsinhalt haben muss. Dieser natürlich unbestimmte Bewusstseinsinhalt ist auch eine Abstraktion, er ist als Bewusstseinsinhalt überhaupt identisch mit dem Begriff des (immanenten) Seins, und dieser Begriff des Seins nun ist, da wir wissen, dass Sein nichts anderes bedeutet als ein Urtheilsprädikat, wiederum identisch mit dem Begriff des als seiend Beurtheilten. Daher kann auch das Bewusstsein überhaupt nur insofern einen Inhalt haben,

als es etwas als seiend anerkennt, oder der Bewusstseinsinhalt ist nur insofern, als er vom urtheilenden Bewusstsein überhaupt bejaht wird. Die letzte Abstraktion, zu der wir gelangen können, ist also nicht nur nicht, wie man allgemein annimmt, der Begriff des Seins, denn das hiesse das Sein als transcendent setzen, es ist auch nicht der Begriff eines Bewusstseins mit seinem Inhalte, sondern es ist der Begriff eines urtheilenden Bewusstseins, welches das Seiende bejaht.

Die Spitze der Begriffspyramide, so können wir, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen, auch sagen, ist nicht der Begriff des Seins im Sinne einer unbestimmten Vorstellung von etwas Seiendem, sondern sie ist das Urtheil: etwas ist. Dies Urtheil ist nicht individuell, aber doch immer ein Urtheil, und es erkennt als solches ein Sollen an, ein Sollen, das anerkannt sein muss, damit überhaupt etwas ist, und daher auch vom Bewusstsein überhaupt unabhängig, also transcendent sein muss. Es ist die Bedingung des Bewusstseinsinhaltes, mit anderen Worten, es ist die logische Bedingung der Welt. Wollte man sagen, dies Sollen müsse doch auch sein, und sei daher nur ein Theil der Welt, so beruht dieser Einwand nur auf dem Gebrauch des Wortes Sein zur Bezeichnung für alles als seiend Beurtheilte oder zu Beurtheilende, wobei es allerdings soviel heisst wie die Welt. In dem Satze aber: das Sollen ist, ist sein nur Prädikat eines Urtheils, und wer sein immer als Urtheilsprädikat auffasst [1]), wird nicht nur nicht mehr von einem transcendenten Sein reden, sondern

[1]) Dies thut doch wohl auch Riehl, wenn er (Beiträge zur Logik S. 21) sagt: „Nicht von der Realität wird in einem Urtheile ein Begriffsverhältniss ausgesagt, die Realität des Verhältnisses oder überhaupt eines vorgestellten (!) Inhaltes wird mit einem solchen behauptet; die Realität ist nicht das Subjekt, sondern das Prädikat der Urtheile, wie Objektivität (oder Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit) das Prädikat der begrifflichen Sätze ist.“ Sollten diese Sätze mit dem von Riehl in seinem Kriticismus vertretenen Realismus vereinbar sein? Muss nicht, wer Realität nur als Urtheilsprädikat kennt, auch jedes „Reale“ als relativ betrachten zu einem Bewusstsein, und zwar nicht nur zu einem vorstellenden Bewusstsein, wie es jeder Idealismus thut, sondern auch, wie die Species von Idealismus es thut, die wir vertreten, als relativ zu einem urtheilenden Bewusstsein? Was soll das „Urtheilsprädikat“, genannt Realität bedeuten ohne ein urtheilendes Subjekt?

er wird, wenn er zugiebt, dass etwas als seiend nur gesetzt wird, wo ein Sollen anerkannt ist, vor der Behauptung nicht zurückscheuen dürfen, dass das Sollen begrifflich früher ist als das Sein. Die Paradoxie dieses Satzes haftet, ebenso wie die scheinbare Berechtigung des Einwurfs, dass auch das Sollen sein müsse, nur an dem sprachlichen Ausdruck.

Wir kommen also auch bei der leeren Abstraktion des urtheilenden Bewusstseins überhaupt, das einen Bewusstseinsinhalt hat, nicht davon los, ein transcendentes Sollen anzunehmen, das bejaht sein muss, damit der Bewusstseinsinhalt ist. Im Uebrigen ist diese Abstraktion für unsere Untersuchung nicht so leer und bedeutungslos, wie man meinen könnte. Die letzte und daher inhaltloseste Abstraktion ist zugleich die umfassendste von Allen. Der Bewusstseinsinhalt überhaupt ist die Welt. Reflektiren wir nicht auf den Inhalt sondern auf den Umfang dieses Begriffs, so können wir sagen: was das urtheilende Bewusstsein überhaupt bejaht, ist wirklich. Setzen wir an die Stelle des „Seienden“ die Welt in all' ihrer Mannigfaltigkeit, so wird das Bewusstsein, das diese Welt in ihrer Mannigfaltigkeit bejaht, für uns zum Ideal der Erkenntniss. Die Wirklichkeit erkennen wollen heisst dann Bewusstsein überhaupt werden wollen. Denn ein Bewusstsein, das das Sollen in seinem ganzen Umfange anerkannt hätte, würde wissen, was wirklich ist. Wir können also die Aufgabe der Erkenntniss auch so bestimmen, dass wir unser individuelles Subjekt erweitern müssen zum Bewusstsein überhaupt, das alle Urtheile bejaht, die gelten. Der Gegenstand der Erkenntniss ist ja nichts anderes als der Inbegriff der zu bejahenden Wahrheitswerthe.

Es kommt darauf an, dass die Ausführungen dieses Abschnittes nicht als metaphysische Spekulationen angesehen werden. Wenn auch vielleicht in der Sprache der metaphysische Klang noch nicht immer ganz vermieden werden konnte, so haben wir uns doch wenigstens bemüht, einen von jeder metaphysischen Annahme freien Begriff des Erkennens zu gewinnen, weil, wie man auch sonst über den Werth der Metaphysik denken mag, sie in der Erkenntnisstheorie jedenfalls keine Stelle hat. Das urtheilende Bewusstsein überhaupt und die im Anschluss daran

entwickelten Begriffe sollen nichts anderes sein als Begriffe. Nichts „Wirkliches" kann damit bezeichnet sein, da es sich um die logischen Bedingungen aller Wirklichkeit handelt, die als Wirklichkeiten ihrer selbst als Bedingung bedürfen würden. Doch wenn sie auch Begriffe sind, so sind sie für die Erkenntnisstheorie so nothwendig, wie z. B. für die Physik der Begriff des Atoms, das ohne metaphysische Annahme ebenfalls nichts Wirkliches sein kann. Wir haben, indem wir unsere Begriffe entwickelten, nur Consequenzen gezogen aus der Thatsache, dass kein absolutes Sein uns gegeben ist, sondern nichts Anderes als ein Bewusstseinsinhalt und mit ihm Gefühle von Urtheilsnothwendigkeit, die von uns fordern, den Bewusstseinsinhalt als seiend anzuerkennen. Auf den beiden Sätzen, dass Urtheilen nicht Vorstellen ist, und dass das „Sein" nur einen Sinn gewinnt als Bestandtheil eines Urtheils, beruhen alle unsere Ausführungen. Allerdings, wir verlangen eine völlige Umkehrung der allgemein verbreiteten Ansicht vom Erkennen, nach welcher das Urtheilen sich nach einem Sein zu richten hat, aber wir verlangen die Umkehrung nur deshalb, weil die geläufige Meinung dogmatisch und metaphysisch ist. Wir wissen nichts von einem Sein, das ist, ohne dass es als seiend beurtheilt wird, und Niemand weiss davon etwas, wenn er sich ernstlich fragt, denn wie sollte er wissen, ohne geurtheilt zu haben, und wie sollte er urtheilen, ohne dabei ein Sollen anzuerkennen? Wir können daher nicht sagen, dass so geurtheilt werden soll, wie es wirklich ist, sondern wir müssen diesen Satz umkehren und behaupten, dass nur das wirklich ist, was als seiend beurtheilt werden soll, dass also das Sollen und nicht das Sein das logisch Ursprüngliche ist. So allein sagen wir etwas, das wir wissen, und woran wir nicht nur wie an eine absolute Wirklichkeit u. s. w. aus Gewohnheit glauben.

XVIII.

Schluss.

Wir hatten es im Beginne unserer Untersuchung als selbstverständliche Voraussetzung hingenommen, dass man Urtheile für wahr halten könne, ohne ein vom Subjekt Unabhängiges dabei

mitzumeinen. Auch der absolute Idealist, der nichts vom Subjekt Unabhängiges anerkennen will, konnte nach dieser Voraussetzung die complicirtesten Urtheilssysteme für wahr halten, so lange er sie nur mit dem Vorbehalte versah, dass die Dinge, über die er urtheilte, nichts anderes als Vorstellungen seien. Erst wenn das Urtheil ausdrücklich ein Ding meint, das unabhängig vom Bewusstsein existirt, schien der Bewusstseinsinhalt überschritten und ein Transcendentes als Gegenstand der Erkenntniss vorausgesetzt zu werden.

Diese Ansicht ist weit verbreitet, und sie erscheint auch so lange völlig selbstverständlich, als man Urtheile für möglich hält, die nichts weiter als ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen sind. Sie ist auch dem Buche zu Grunde gelegt, das wohl die umfassendste und eingehendste Darstellung des Transcendenzproblems ist, die wir besitzen, VOLKELT's „Erfahrung und Denken". Weil in den vorangegangenen Ausführungen über die Urtheilsnothwendigkeit sich manches findet, was den von VOLKELT vertretenen Ansichten nahe steht, so wird es gut sein, auch den Punkt hervorzuheben, in dem wir uns im Gegensatz zu VOLKELT befinden, und im Anschluss hieran das, was wir gefunden haben, noch einmal zusammenzufassen.

Auch VOLKELT findet in der „Denknothwendigkeit" das, was ihm das Transcendente, oder wie er sagt, das „Transsubjektive" verbürgt[1]), aber er sieht diese Denknothwendigkeit nur in den Urtheilen, welche nach seiner Ansicht ein transcendentes Sein mitbehaupten. Ja, er geht so weit, die Sätze, die nur Thatsachen des Bewusstseins constatiren, lediglich als „formelle" Urtheile gelten zu lassen[2]). Er meint, dass zwischen diesen formellen Urtheilen und denen, die sich auf ein Transcendentes beziehen, ein principieller Unterschied insofern bestehe, als es sich dabei um zwei verschiedene Gewissheitsprincipien handele. Hierdurch ist von vornherein ein absolut unbezweifelbarer Beweis für die Annahme eines Transcendenten unmöglich gemacht. VOLKELT giebt selbst zu, dass das Gewissheitsprincip, auf dem

---

[1]) A. a. O. S. 139 ff.

[2]) A. a. O. S. 155.

das Wissen von einer transcendenten Welt beruht, den Charakter des Glaubens trage[1]). Er bezeichnet nur dieses Gewissheitsprincip als Denknothwendigkeit und untersucht die Gewissheit der Urtheile, welche Thatsachen des Bewusstseins aussagen, überhaupt nicht, denn er hält sie für absolut selbstverständlich.

Wir sind mit VOLKELT völlig einverstanden, wenn er sagt, dass wir „im Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen einer Gewissheit theilhaftig werden, die sich uns unmittelbar als ein transsubjektiver, überindividueller Befehl ankündigt“, aber wir meinen nicht, dass wir diesen Befehl nur bei einigen Urtheilen erfahren und bei anderen nicht. Da vorstellen nicht urtheilen ist, so werden auch die Bewusstseinsvorgänge erst durch „Denken“ d. h. Urtheilen ein Gegenstand des Wissens. Alle Urtheile, auch die formellen Urtheile VOLKELT's, wollen wahr sein, sie erkennen damit im Bejahen oder Verneinen einen Werth an, nach dem das Bejahen und Verneinen sich richtet. Die Urtheile, die nach VOLKELT ein transcendentes Sein mitbehaupten, sind nicht absolut unbezweifelbar, und daher muss er die Annahme eines Transcendenten als einen Glauben bezeichnen. Wir dagegen finden, dass auch in den scheinbar nicht über Bewusstseinsthatsachen hinausgehenden und daher absolut unbezweifelbaren Urtheilen ein transcendenter Werth mitbehauptet wird, und daher können wir von einem Wissen von diesem transcendenten Werthe reden.

Allerdings, unser Beweis leistet weniger als der von VOLKELT. Wir wissen nur von einem transcendenten Werthe. Eine Welt transcendenter Dinge bleibt uns völlig problematisch, ja wir haben nicht einmal Veranlassung, daran zu glauben. Der Gegensatz zwischen den Bewusstseinsvorgängen und einem transcendenten Sein ist für uns kein erkenntnisstheoretischer sondern ein metaphysischer Gegensatz. Wir geben die Verdopplung der Welt als Spaltung in Sein und Vorstellung vollkommen auf. Das Transcendente kommt für uns nur als Norm des Bejahens und Verneinens in Frage. Das Problem der Transcendenz ist falsch

[1]) A. a. O. S. 181 ff.

gestellt, wenn nach einem vom Vorstellen unabhängigen Sein gefragt wird. Für das bloss vorstellende Bewusstsein ist nichts davon Unabhängiges zu erweisen. Wenn man sich jedoch klar macht, dass das Erkennen aus Urtheilen, also aus Bejahen und Verneinen besteht, so wird man finden, dass ein vom urtheilenden Subjekte unabhängiges Sollen ebenso unbezweifelbar ist, wie ein vom vorstellenden Subjekte unabhängiges Sein problematisch.

Wenn wir unseren eigenen Standpunkt gegen andere erkenntnisstheoretische Ansichten scharf abgrenzen wollen, so können wir sagen: der Positivismus oder der absolute subjektive Idealismus irrt nicht darin, dass er kein anderes Sein anerkennen will, als das vorgestellte Sein, d. h. den Bewusstseinsinhalt, sondern er irrt darin, dass er meint, das Erkennen ginge im Vorstellen auf. Das urtheilende, Werthe anerkennende Subjekt hat in seinem System keine Stelle. Was Erkennen ist, kann er nicht begreifen, denn ohne einen „Gegenstand" giebt es kein Erkennen. Er muss daher zu Wunderlichkeiten wie dem Relativismus kommen, nach dem er seiner eigenen Ansicht keinen Vorrang vor jeder beliebigen anderen einräumen darf. — Der Realismus andererseits irrt nicht darin, dass er einen Gegenstand der Erkenntniss als feste Grundlage und sicheren Massstab annimmt, nach dem das Erkennen sich zu richten hat, um überhaupt Erkennen zu sein, sondern er irrt darin, dass er diesen Gegenstand in einer Welt von Dingen an sich sucht, der die Vorstellungen des Subjektes zu entsprechen haben, und die doch ihrer Natur nach, auch wenn sie existirten, dem Subjekte ewig unzugänglich bleiben müssten. — Wir gehen davon aus, dass Erkennen Urtheilen ist, dass jedes Urtheil sich zwar nur auf einen Bewusstseinsinhalt bezieht, zugleich aber im Bejahen oder Verneinen ein Sollen anerkennt, das über den Bewusstseinsinhalt hinausweist. Aber wir wissen nur von einem Sollen. Der Realismus, der die Norm für unser Erkennen von Dingen an sich ausgehen lässt, deutet die Nothwendigkeit der Urtheile zu einer metaphysischen Realität um. Dieser nicht zu rechtfertigende Schritt vom Sollen zum Sein ist es, den wir mit dem Realismus nicht mitgehen können, er ist es, der uns auch von dem „kritischen Realismus" trennt, bei dem das absolute

Sein die Rolle eines schlechthin unerkennbaren und daher auch bedeutungslosen X spielt.

Dass die Urtheilsnothwendigkeit es ist, die allein uns Wahrheit giebt, und auf der natürlich auch alle Existenzialsätze beruhen, dass also die Urtheilsnothwendigkeit zu einer Art von Seinsnothwendigkeit wird, klingt sehr „rationalistisch“ und ist es in einem gewissen Sinne auch vielleicht, denn der Empirismus ist jedenfalls im Princip durchbrochen. Die „Erfahrung“ ist zu einem Problem geworden, und „reine“ Erfahrung giebt es in dem bisher angenommenen Sinne überhaupt nicht. Andererseits aber darf man die Urtheilsnothwendigkeit nicht als eine mysteriöse Sache betrachten, die nur bei einigen Urtheilen vorhanden wäre und bei andern nicht, sondern man muss daran festhalten, dass jedes Urtheil auf ihr beruht, und dass sie nur auf einen vom Subjekt unabhängigen W e r t h hinweist. Es ist über die Frage, ob unsere Erkenntniss nur aus Wahrnehmungen besteht, noch nichts entschieden. Obwohl also, wie wir sehen, unsere Auffassung einige heute am meisten behandelte Streitfragen noch völlig offen lässt, so dürfen wir uns trotzdem nicht verhehlen, dass schon der Begriff eines absoluten Werthes oder eines transcendenten Sollens dem heutigen Denken ausserordentlich fern liegt. Die Frage nach dem Verhältniss der Welt der Werthe zur Welt der Wirklichkeit, welche man als die Kardinalfrage der theorethischen Philosophie bezeichnet hat[1]), wird heute fast allgemein in einem Sinn beantwerdet werden, der unserer Ansicht auf das Entschiedenste widerspricht. Wir können auch hier wieder nur unseren Standpunkt möglichst scharf gegen die andern abgrenzen.

Man meint heute wohl meist, dass alle Werthe, rein theoretisch betrachtet, nichts als subjektive Gebilde sind. Allenfalls hält man die rein theoretische Betrachtung in dieser Frage für nicht competent und ist der Ansicht, dass, weil die Wissenschaft weder für noch wider die Werthe entscheiden könne, man ein Recht habe, mit seinem praktischen Glauben auf die Seite zu treten, welche die Macht der Werthe in der Wirklichkeit bejaht.

---

[1]) PAULSEN, Was uns Kant sein kann? Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. Bd. V. S. 23.

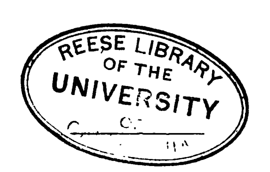
Man glaubt sich dann wohl im Einverständniss mit der KANTschen Philosophie. Wir können weder der Ansicht zustimmen, welche in allen Werthen lediglich subjektive Gebilde sieht, noch der, welche meint, dass die rein theoretische Einsicht hier versage, und daher an die absolute Geltung der Werthe geglaubt werden dürfe. Wir meinen vielmehr, wer eingesehen hat, dass auch jedes theoretische Urtheil die Anerkennung des Wahrheitswerthes enthält, dass Urtheilen sich im Bejahen oder Verneinen als ein Stellungnehmen zu einem Sollen ergiebt, der wird nicht mehr nur von einem Glauben an Werthe reden dürfen. Man mag sich vornehmen, nur mit dem theoretischen „Verstand" die Welt zu betrachten, man mag sich diesen Verstand so „kalt" und so „nüchtern" denken, wie man nur will, so wird man doch finden, dass dieser nüchterne und kalte Verstand bei jedem Schritte, den er in der Erkenntniss macht, seinem innersten Wesen nach ein Anerkennen von Werthen ist.

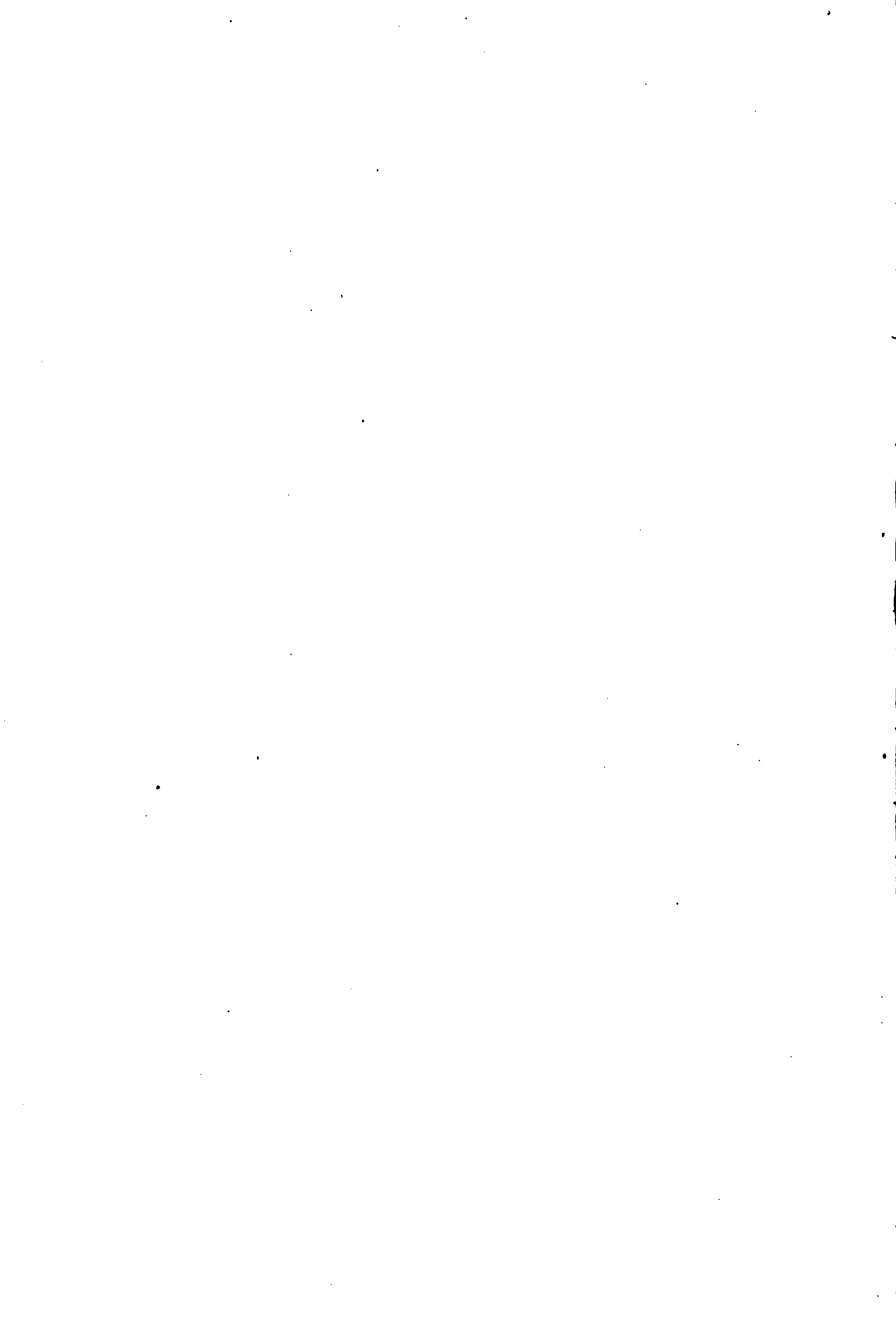
Dieser Umstand hat auch eine über das Gebiet der Erkenntnisstheorie hinausreichende Bedeutung. Es scheint danach nicht mehr möglich, den principiellen Gegensatz zwischen dem theoretischen Menschen, der nichts anderes als Wahrheit sucht, und dem sittlich wollenden Menschen, der danach strebt, seine Pflicht zu thun, in jeder Hinsicht aufrecht zu erhalten. Auch wer Wahrheit will, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der sittliche Mensch seiner Pflicht gehorcht, ja der Begriff des logischen Sollens lässt sich vielleicht durch eine Parallele mit dem ethischen Sollen am besten erläutern. Was man unter einem vom Subjekt unabhängigen Werthe zu verstehen hat, wird den meisten Menschen dann zuerst entgegen treten, wenn das Bewusstsein der Pflicht ihnen aufgeht, d. h. wenn die Stimme ihres Gewissens ihnen eine Handlung als werthvoll aufdrängt, die ihrer individuellen Neigung vielleicht nicht entspricht. Dies Sollen kennt jeder höher entwickelte Mensch. Nun kann man neben dem moralischen Gewissen ein intellektuelles Gewissen constatiren, welches im Gefühle der Urtheilsnothwendigkeit zum Ausdruck kommt und unser Erkennen leitet, wie das moralische Gewissen unser Handeln. Und noch einen Schritt weiter liesse sich dieser Parallelismus verfolgen. Man wird sagen können,

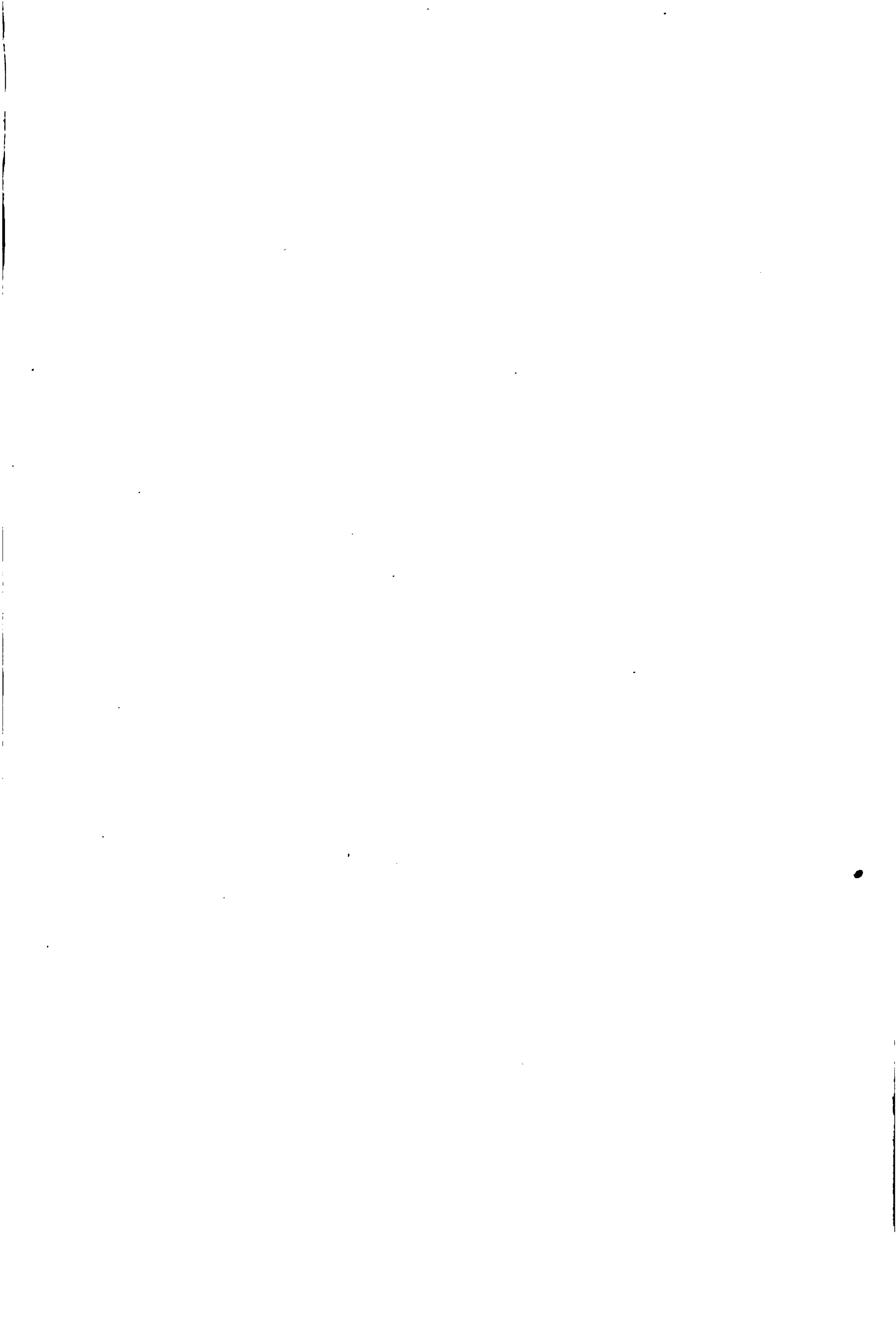
dass die Gültigkeit des moralischen Sollens in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluss beruht, indem zwar jeder, welcher der Stimme seines moralischen Gewissens nicht folgt, als unmoralisch zu betrachten ist, aber, um moralisch zu sein, erst moralisch sein wollen müsse. Mit der Anerkennung des intellektuellen Gewissens steht es nicht anders. Wir haben hervorgehoben, dass ein Wille zur Wahrheit die Voraussetzung auch des Erkennens ist. Ja, wir werden sagen können, dass nur dort das Wahrheitsstreben völlig rein vorhanden ist, wo wir nur deswegen der Urtheilsnothwendigkeit zustimmen, weil wir Wahrheit wollen, ebenso wie wir nur dann sittlich handeln, wenn wir freiwillig dem Sittengesetz gehorchen und es in unseren Willen aufnehmen. So könnte man vielleicht von einer logischen Autonomie reden.

Doch wir haben derartige Gedanken hier nicht weiter zu verfolgen. Wir erwähnen sie, um andererseits den Unterschied hervorzuheben, der besteht zwischen dem Sollen, das unsere Willenshandlungen bestimmt, und dem, welches wir im Urtheile anerkennen. Die absolute Gültigkeit des moralischen Sollens nämlich kann von einem rein theoretischen Standpunkte aus angezweifelt, die Stimme des moralischen Gewissens als ein individuelles Gebilde und der Entschluss, dem Pflichtgefühl gehorchen zu wollen, als eine individuelle Willensäusserung angesehen werden. Dem intellektuellen Gewissen gegenüber ist jedoch solch ein theoretischer Standpunkt nicht mehr möglich. Wenn das Erkennen auch auf einem Willensentschluss, auf einer — sit venia verbo — Thathandlung beruht, so muss doch Jeder, der überhaupt sich auf einen theoretischen Standpunkt stellt, diese Thathandlung bereits vollzogen haben. „Jenseits von Gut und Böse“ kann der rein theoretische Mensch stehen, jenseits von Wahr und Falsch aber niemals. Gewiss, auch unser Wissen beruht in letzer Hinsicht auf unserem Gewissen, aber wer die Ansprüche, welche dies Gewissen auf absolute Gültigkeit macht, bekämpft, muss sich dabei auf dies Gewissen selbst stützen, also anerkennen, was er bekämpft. Daher verbürgt das intellektuelle Gewissen eine Welt absoluter Werthe.

Was auf Grund dieser Stimme des Gewissens als seiend beurtheilt wird, das nennt der naive Mensch die Wirklichkeit. Wie weit wir mit Sicherheit die werthvollen Urtheile in unser Erkennen aufnehmen, wie weit das Gefühl von Urtheilsnothwendigkeit uns täuschen kann, und welche Mittel wir haben, um Kriterien zu finden, die uns vor Täuschung bewahren, oder, um mit den Worten des naiven Menschen zu reden, was denn nun eigentlich wirklich ist, das gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchung. Wir wollten nur das transcendente „Minimum“ nachweisen, das Jeder anerkennt, wie er auch sonst über das Erkennen denken mag. Wer z. B. von den Wissenschaften nichts weiter als eine widerspruchslose Anordnung des Bewusstseinsinhaltes verlangt, steht damit noch nicht in Gegensatz zu unserer Ansicht. Er erkennt die Nothwendigkeit, eine Vorstellungsbeziehung niemals zugleich zu bejahen und zu verneinen als ein absolut gültiges Sollen an, dem er sich unterordnet. Ja sogar, wenn Jemand sagen sollte: ich bezweifle alle Urtheile bis auf das eine, dass alle Urtheile zweifelhaft sind, so würde er dadurch unser transcendentes „Minimum“ unangetastet lassen. Dies und nur dies haben wir zeigen wollen.


REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY





RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 HOME USE	2	3
4	5	6

NRLF

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

FEB 0 8 1996		
RECEIVED		
MAR 1 7 1995		
CIRCULATION DEPT.		
SENT ON ILL		
FEB 0 8 1996		
U. C. BERKELEY		
SENT ON ILL		
MAY 2 7 1998		
U. C. BERKELEY		
JUL 2 2 2001		

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

YC 30563

Rickert
96153
BD163
R5

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



